٣٣١
الاسفار الاربعة

Buhar Collection
Arabic Mss. 331

۱۹۴ ورق
یکصد و نود و چهار ورق

السفر الثالث من كتاب اسفار الاربعة وهو الذي
من الحق الى الخلق بالحق النظر الى الصادر الاول وما
بعده الى العالم الاجسام وما يتعلق به و
الغرض منه الجواهر الجسمية والاعراض
التسعة وما يتعلق بها
باصطلاح المتكلمين
ثم الطبيعيات
باصطلاح
الحكماء

گر گرد سفر حکیم از خلق بحق
دارد صوفی سفر سوی خلق ز حق

امید که بنظر التفات در آید داعی القائل علی الحسن التونی

من آثار [illegible] المتقن [illegible] الاسفار
[illegible] العارف المدقق
[illegible] الزاخر والقمقام الباهر
البحر الزاهر والعريف الماهر الذي قصر عن
اداء [illegible] من مناقبه بيانات البلغاء
وكل عن ذكر شرذمة من فنون فضائله
السنة

بی یاری معراج و براق و جبرئیل

استفسار تو در حق یاست ز حق سبحانی

نقلته من خط قابله في ضمن نسخة الأصل من هذا الكتاب ٢

باطن

الظماء و ... عن ... عادیه

لتاقتها افکار ... العار

صدر المکاشفین وقطب ... الرفین

محمد بن ابرهیم المشهور ... الدین

... شکر الله فی اعلی ... ین وجعل

له لسان صدق فی الآخرین

بمحمد وآله

قد دخل في الملك لدى

وانتقل ... الی

وانا العبد ... محمد ...

من مسجد الدولة محرم ... ١٩

بسم الله الرحمن الرحيم

ان الترتيب الطبيعي وان استدعى ان نقدم مباحث الجواهر واقسامها على
مباحث الاعراض واقسامها لكنا اخرنا البحث عن الجواهر لوجهين احدهما ان اكثر احوالها لا تعرف الا باصول
مقررة في احكام الاعراض وثانيهما ان معرفتها شديدة المناسبة لان تقع في العلم الالهي وعلم المفارقات
الباحث عن ذوات الاشياء واعيانها دون ان تقع في الفلسفة الباحثة عن الكليات والمفهومات العامة
واقسامها الاولية فلهذين الوجهين قدمنا احكام الاعراض على مباحث الجواهر وفيها مقدمة وفنون
اما المقدمة ففي بيان عدد المقولات وهي عند الفلاسفة عشرة الجوهر والتسعة الباقية العرضية وهي الكم و
الكيف والاضافة والاين والوضع ومتى والملك وان يفعل وان ينفعل وفيها مباحث اربعة احدها اثبات
ان كلا منها جنس لما تحته وهو لا يتبين الا بجملة امور الاول اشتراك الاقسام التي جعلت تحت كل من هذه
العشرة في معنى ما وهو اقل ما يجب في الجنس والثاني ان يكون ذلك المعنى الذي هو جهة الاشتراك وصفا
ثبوتيا لان السلوب لا تكون اجناسا للموجودات الا ان تكون عنوانات يشار بها الى معان كما في تعريف
الجوهر والكيف الثالث ان يكون الوصف الثبوتي مقولا على ما تحتها بالتواطؤ لا بالتشكيك اذ المشكك
عندنا لا يكون الا في الوجودات لا في الماهيات والوجود غير داخل في الماهيات الرابع ان يكون داخلا في ما
تحتها من الانواع لا عارضا خارجا الخامس ان يكون تمام المشترك بينها وثانيها ان هذه العشرة لا يوجد
اثنان منها داخلين تحت جنس ولم يوجد في كلام الاقدمين برهان على ذلك بل الشيخ حكى ان من الناس من زعم

ان الفعل و ان ينفعل هما نفس الكيفية وهذا فاسد لان التسخين مثلا لو كان هو السخونة لكان كل مسخن
متسخنا فلكانت الحركة بتسخن وهو بط واما التسخن والتسود فهو طلب السخونة وطلب السواد وطلب الشي
يستحيل ان يكون ذلك الشي لاستحالة كون الشي طلبا لنفسه ومن الناس من جعل المقولات اربعا الجوهر و
الكم والكيف وجعل النسبة جنسا للسبعة الباقية ووافقهم صاحب البصائر وصاحب المطارحات
جعلها خمسة من الاربع والحركة وله حجة على الحصر فيها سنذكرها ثم لا نبين وجه الخلل
فيها قال فيها ولما حصرنا المقولات المشهورة في خمسة وجدنا بعد ذلك في موضع اصحاب البصا
حصرها في اربع وهي الاربع المذكورة قال واذا اعتبرت الحصر الذي ذكره لا نجده صحيحا فان الحركة
لم تدخل تحت الجوهر لانها عرض ولا تحت الكم لانها ليست نفس الكم وان كان لها القدر ولا يلزم
من كون الشي مقدرا كونه كما بذاته وليس كيفا فان الكيفية هيئة قارة لا يقتضي القسمة ولا النسبة
لذاتها وان عرض لها النسبة الى المحل عقدة حل اقول هذا الكلام كما يرد ظاهرا على الحصر المذكور
يرد على الحصر للعرض في التسع حيث انهم لم يجعلوا الحركة مقولة اخرى فهذه عقدة على القائلين بكل
من المذهبين فيجب دفعها والحل ان الحركة هي عبارة عن نحو وجود الشي التدريجي الوجود ولا ماهية
له الا الكون المذكور والوجود خارج عن الماهيات الجوهرية والعرضية والطبيعة التي تلحقها الجنسية
لا يجوز ان يكون خارجا عن ماهية الانواع فالحركة ليست بجنس فضلا عن ان يكون مقولة والذي يذكر
في مباحثنا ان وجدتها قد يكون جنسية ونوعية وشخصية فذلك باعتبار ما تعلقت به ثم قال فاذن
الاقرب لمن يريد ان يحصر المقولات في خمس ان الماهية التي هي وراء الوجود اما ان يكون جوهرا او غير جوهر
وهو الهيئة فهي اما ان يتصور ثباتها او لا يتصور فان لم يتصور ثباتها فهي الحركة وان تصور ثباتها
فاما ان لا تعقل دون القياس الى غيرها فهي الاضافة وما تعقل دون ذلك فاما ان يوجب المساواة
واللامساواة والتجزي او لا فان اوجبه فهو الكم والا فهو الكيف فقد وقع في آخر التقسيم وله
مميزات عن كل واحد من اطراف التقسيم فهو من حيث هو هيئة امتاز عن الجوهر ومن حيث انها قار امتاز
عن الحركة ومن حيث انها لا يحتاج في تصورها الى تصور امر خارج عنه وعن موضوعه امتاز عن الاضافة
ومن حيث انها لا يحوج الى اعتبار تجزي امتاز عن الكم واشتمل تعريفه على جميع امور يفصله عن المشاركات
الاربعة فهذا هو بيان الحصر في الخمسة ثم اخذ في بيان ان متى والاين وغيرهما لا يعقل الا مع النسبة و

الجوهر في واحد واحد الى اخر هذا الكلام بحث معه اعلم ان النسبة ليست امرا مستقل المهية يمكن
تعقله من حيث هي هي مع قطع النظر عن المنسوب والمنسوب اليه ولا ايضا يمكن تجريدها في العقل عن
المنتسبين وكل ما لا يمكن تجريدها لا في الخارج ولا في العقل عن شيء لا ايضا يمكن اعتبار من
حيث هي هي ولا فيه النظر عن ما عداه فلا يمكن اخذ طبيعة محمولة على جزئيات لها الا مع ذلك الشيء
فالنسبة لا يكون جنسا او نوعا محمولا على ما تحتها الا ما جودة معها جنس ما هي نسبة له او نوعه فكون
النسبة جنسا او نوعا او شخصا لا يستصح ولا يستقيم الا ان يكون ذو النسبة بما هو ذو النسبة احد
هذه الامور فاذا تقرر هذا فنقول النسبة المكانية وهي الاين مثلا يجوز كونها جنسا لكل ما يوجد
معها المكان من النسب وكذا مقولة متى وهي النسبة الشيء الى الزمان يصح وقوعها باعتبار احدها مع الزمان
جنسا لكل نسبة يوجد معها نوع ما من الزمان فيكون تلك النسب الماخوذة مع الانواع انواعا لمتى وما
يوجد مع اشخاص الزمان اشخاصا مندرجة تحت مقولة متى لاندراج تلك الاشخاص الزمانية
تحت مقولة متى مطلق الزمان فاذا لو وجد لهذه المعاني السبعة التي تحصلت باعتبارها مهيات النسب
السبع معنى جامع مشترك متواطو داخل في قوامها لا يمكن القول بان النسبة جنس لهذه النسب السبع
كما لو كان ذلك المعنى جنسا فرضا للزمان والمكان ولنفس الاجزاء التي لذوات الاوضاع ولنفس الكيفية
التي في ان يفعل وان ينفعل وكذا للجوهر باعتبار نسبة الاضافة وكذا لاطراف الملك كالقميص والعمامة
ومنهم من جعل المضاف جنسا للستة الباقية النسبية والشيخ ابطل ذلك القول بان كون الشيء منسوبا وان استلزم
كونه مضافا لكن الثاني عارض للاول غير داخل في المقولات الستة فان كون شيء في الدار مثلا هي نسبة التي هو
اين وهذه النسبة ليست اضافة بل انا اذا اعتبرنا التكرير وجدنا الموصوف بالاين يعرض له من حيث هو
ذو اين ان يصير معقول المهية بالقياس الى ما هو فيه من حيث محوي وذلك حاو ولا من حيث هو اين فقط
بل من حيث هو محوي حاوية فيعرض له الاضافة وكما ان كون الشيء بياضا شيء وكونه الذي البياض شيء اخر
فكذلك كون الشيء في مكان شيء وكون مهيته معقولة بالقياس الى غيره شيء اخر والاول موضوع للثاني
من حيث يصير النسبة شاملة للطرفين الحاوي والمحوي وهذا معنى قولهم ان النسبة يكون لطرف واحد
والاضافة للطرفين وثانيها انه لا مقولة خارجة عن هذه العشرة والشيخ احتج على ذلك بحجة ضعيفة اعترف
برداءتها ولذلك طويناها فان قيل ههنا امور خارجة عن العشرة والوحدة كالنقطة والان والوجود

وا الشيئية والحركة والاعتبارات العامة وكذلك الفصول البسيطة ومفهومات المشتقات كالابيض
والحار وامثالهما وكذلك الاعدام كالعمى والجهل قلنا اما الاعدام بما هي عدم فيجب خروجها لان كلامنا
في الامور الوجودية وهي من جهة ملكاتها كالعلم والبصر ملحقة بالملكات بالعرض وكلامنا فيما بالذات
وكذلك حكم المشتقات والمركبات فان الوحدة معتبرة في تقسيم الممكن الى هذه العشرة كما ان الوجود
معتبر واما خروج نفس الوجود فلان الكلام في المهيات والوجود خارج عنها كما علمت واما الوحدة
فهي عندنا نفس الوجود كما علمت ولما النقطة فهي عدمية واما الحركة فهي نحو من الوجود كما اشرنا اليه واما
الفصول البسيطة فهي بالحقيقة عبارة عن الوجودات الخاصة للمهيات النوعية واما الشيئية والممكنية من
الامور الشاملة فلا يحصل لها الا بالخصوصيات قال الامام الرازي القايل ان يقول ان الوحدة والنقطة
داخلتان في مقولة الكيف لانهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور شي خارج عن حامله ولا يقتضي
قسمة ولا نسبة في اجزاء حامله والشيخ لم يتعرض لابطال هذا الوجه اقول قد علم وجه اندفاعه واعلم
ان الشيخ حكى عن بعضهم ادخالهما في الكم ثم ابطل ذلك بان الكم ما يقبل المساواة والمفاوتة لذاته وذلك
لا يحمل عليهما وحكى عن قوم انهم ابطلوا ذلك بان الوحدة ليست مبدا الا لقسم من الكم وهو المنفصل والنقطة
ان ثبت مبدئيتها فهي ليست ايضا مبدا الا للكم المتصل فلا يلزم من كون كل منهما مبدا البعض لانواع ان يصير
مبدا الجنس وحكى عن اخرين انهم يدخلونها تحت مقولات كثيرة باعتبارات مختلفة فالنقطة من حيث هي
طرف من المضاف ومن حيث هي هيئة ما من الكيف وذلك باطل لان المهية الواحدة يستحيل ان يتقوم بجنسين
وبما ليس ذلك بجنس والشيخ قد سلم خروج هذه الامور عن المقولات العشر وذلك لا يناقض دعوى عشرية
الاجناس العالية فان الدعوى ان كل ما كانت له مهية متحصلة من جنس وفصل فهو تحت احدى هذه
المقولات فالبسايط كهذه الاجناس العالية والفصول الاخيرة والانواع البسيطة والهويات الشخصية
خروجها غير قادح في الحصر كما ان من ادعى ان اهل المدينة عشرة اقوام فاذا وجدنا اقواما بداة غير متمدنين
لم يقدح ذلك في دعوى عشرية المدنيين ورابعها عن كيفية انقسام هذه المقولات الى انواعها فلا بد
من تحقيق ان تقسيمها الى اقسامها هل هي بالفصول او بالعوارض والتقسيم بالعوارض ايضا قد يكون مطابقا
للتقسيم بالفصول كما اذا قسمنا الحيوان بقابل العلم وغير قابل العلم فانه مطابق لقسمه الى الناطق وغير الناطق
وقد لا يكون كتقسيم الحيوان بالذكر والانثى الفن الاول في مقولة الكم واثبات وجودها ووجود

اقسامها واثبات عرضيتها وفيه فصول **فصل** في تعديد الخواص التي بها يمكن معرفة ماهية الكم المطلق
وهي ثلث الاولى التقدير والمساواة والمفاوتة وهي امور اضافية لكن عروضها للاشياء من جهة انها كم او
ذو كمية لا بسبب الطبيعة الجسمية العامة او الخاصة الثانية قبول القسمة وهي تحتمل على وجهين
احدهما كون الشيء بحيث يمكن ان يتوهم فيه شيئان مثله ويتوهم ايضا لكل من الشيئين ايضا شيئان لا الى
وهكذا لا يقف الى غير نهاية وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته ولا يوجب لحوقه للجسم تغيرا فيه وحركة له
مكانية والثاني حدوث الافتراق والانفكاك وهو عبارة عن حدث وهو بين الجسم بعد ان كانت
هي واحدة من نوعهما ولا بد في هذا المعنى من حركة وانفعال وهذا المعنى من عوارض المادة ويستحيل
عروضه للمقدار كما ستعلم في مباحث الهيولى ولكن تهيؤ المادة لقبول هذا الانقسام انما هو بسبب المقدار
ولا يلزم من كون الشيء مهيئا للمادة لقبول معنى ان يكون ذلك الشيء مستعدا لذلك المعنى والا لكان كل
معد مستعدا لما يعد المحل له ولا يلزم ايضا بقاء ذلك المقدار عند حصول الانقسام كما ان الحركة تعد الجسم
لان يكون في مكان وهي لا تبقى مع السكون والثالثة كونه بحال يمكن ان يصير معدودا بواحد وذلك لانه
قد ثبت كما سيجيء ان الجسم متصل واحد ... انفكاكية غير متناهية لكن لا يخرج جميع
من القوة الى الفعل فكل جسم صح ان يقال يجب ان يكون انقساماته متناهية وصح ان يقال يجب ان يكون
انقساماته غير متناهية وكلا المعنيين من عوارض بواسطة المقدار فاذا تقرر هذا فنقول كل جسم قابل
للتنصيف الى غير نهاية والتضعيف في المقدار تضعيف في العدد وبالجملة كل تبعيض في المقدار تكثير في العدد
فالعدد غير متناه في جانب الزيادة وهو متناه في جانب النقصان الى الواحد والمقدار غير متناه في طرف
النقصان وهو متناه في طرف الزيادة ولما ظهر ان المقدار لذاته قابل للتجزية وجب ان يكون لذاته قابلا للتعدد
فاذن الكم مطلقا سواء كان منفصلا بالفعل كالعدد او منفصلا بالقوة متصلا بالفعل كالمقدار فانه
قابل لان يوجد فيه واحد يصير هو معدودا بذلك الواحد فظهر بهذا التفصيل ان للكمية خواص ثلث لا يشاركها
غيرها فبعضهم اقتصر على الاولى في التعريف فقال عرض يقبل المساواة وعدمها وهو ضعيف لان المساواة
لا يمكن تعريفها الا بكونها اتحادا في الكم فيكون دوريا ومنهم من ضم اليها الخاصية الثانية وهي قبول القسمة
وهو خطاء لانه تعريف بالاخص حيث ان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا المنفصل الا بالاشتراك
الاسمي فالاولى ما فعله الشيخان فعرفاه بانه الذي بذاته يمكن ان يوجد فيه شيء واحد عادا له وهذا صحيح لا يختلف

في المتصل والمنفصل وليس فيه دون لأن الواحد استعمل فيه وهو مساوق للموجود غني عن التعريف وكذا
العدد غني عنه **فصل** في الفرق بين المقدار والجسمية وذلك من ستة أوجه أربعة منها يبتني على نفي
الجزء الذي لا يتجزى فإن الجسم الواحد يتوارد عليه المقادير المختلفة والجسمية المخصوصة باقية
بحالها كالشمعة المتشكلة بأشكال مختلفة يتوارد عليها الأبعاد الطولية والعرضية والعمقية مع ثبات
ذاتها في حد جسميتها فيدل على كون تلك المقادير زائدة على الجسمية فإن قيل الجسم الكري إذا انكعب لم يتغير
مقداره إذ هو مساو له كما كان أولاً في المساحة فنقول إنك ستعلم أن التساوي قد يكون بالقوة وأن أمثال
هذه الأشكال المختلفة لا مساواة لها بالحقيقة إلا بالقوة ليس بموجود بعد **الوجه الثاني** أن الأجسام مشتركة
في الجسمية ومختلفة في المقادير وهذا المسلك لا يحتاج إلى تعاقب المقادير على الجسم الواحد فما عرضنا
حكمة الإشراق بأنه كما أن الأجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير فهي كذلك مشتركة في كونها
متقدرة فإن كان اشتراكها في الجسمية واختلافها في المقادير المخصوصة يوجب كون المقادير أعراضا
زائدة على جسميتها لزم أن يكون في المقادير المخصوصة بعد اشتراكها في أصل المتقدرية يوجب أن يكون
المقادير المخصوصة أعراضا زائدة على متقدريتها حتى يكون أصل المقدار عرضا والمخصوص عرضا آخر
وذلك تحكم وإلا لزم التسلسل المحال كما يظهر بأدنى تأمل فكما لم يلزم بل بطل أن يكون أصل المقدار موجودا مغايرا
للمقدار المخصوص إلا في الذهن بحسب التعين والإبهام فكذلك جاز أن يكون الأجسام مشتركة في الجسمية ومتمايزة
بمقاديرها المخصوصة وإن لم يكن المقدار موجودا مغايرا للجسمية أقول هذا البحث قوي جدا وستعلم وجه
انحلاله **الوجه الثالث** أن الأجسام يمكن أن يكون بعضها مقدرا للبعض عادا له وبعضها متقدرا معدودا
بالآخر فالمقدر العاد في أكثر الأمر يخالف المتقدر المعدود فليست المقدرية والعادية بنفس الجسمية التي
يستحيل أن يخالف فيها جسم جسما والإيراد المذكور متوجه عليه أيضا **الوجه الرابع** أن الجسم الواحد يسخن
فيزداد حجمه من غير انضمام شيء إليه ولا لوقوع خلاء فيه لاستحالته ويبرد فيصغر حجمه من غير انفصال شيء
منه أو زوال خلاء كان وذلك الجسم محفوظ الهوية في الحالين فهو مغاير للمقادير وهذا الوجه أيضا مبنية
على نفي الجزء الذي لا يتجزى لابتنائه على التخلخل والتكاثف على نفيه **الوجه الخامس** أن وجود السطح من توابع
المادة على ما سنقيم البرهان عليه وتابع المادة ليس نفس الجسمية لأنها مقومة إياها متقدمة عليها بالعلية
فإذًا السطح مغاير للجسمية وإذا ثبت عرضية السطح ثبت عرضية الخط لكونه من عوارض السطح على وجه لا

الوجه السادس السطح والخط غير داخلين في معنى الجسم لان من عقل او فرض جسما غير متناه فقد عقل جسما لا
جسما لكونه محالا او قلما صح انفكاكهما عن الجسم لذاته وان لم ينفكا عنه بسبب غير الجسمية فثبت مغايرتهما اياه و
سيما الخط لصحة انفكاكه عن الجسم بل وعن البسيط في الوجودين كما في الكرة الساكنة واما الكرات المتحركة
دائما التي تعينت فيها ناطق ومحاور فان الجسمية فيها متقدمة على حركاتها المتقدمة على تعين الدوائر و
الخطوط فيستحيل ان يتقوم الجسمية بها والا لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال ولقائل ان يقول ما ذكرتموه
منقوض بالهيولى والصورة فانهما داخلتان في قوام الجسم وقد لا يعلمهما من علم الجسم والذهول عنهما عند
العلم بالجسم لا ينافي كونهما مقومتين له فكذلك ههنا والجواب ان من علم الجسم جوهرا مركبا من الجواهر الفرد
فلم يعلم حقيقة الجسم ومن علمه جوهرا متصلا بلا مادة فعلم حقيقته وان كان علما ناقصا ومن علمه مادة
بلا صورة فما علمه بالحقيقة ثم من جعل المقادير مقومة للجسم جعلها من باب الصورة لا من باب المادة و
ايضا لما صح ان يكون الهيولى مجهولة عندما يكون الصورة معلومة لا جرم وجب تغايرهما فكذلك اذا علمنا
الجسمية وشككنا في وجود السطح كان وجوده مغايرا للصورة حكمة مشرقية ان الذي افاض الله علينا
من بحر فضله في عرضية المقادير التعليمية للجسم الطبيعي هو انا نجد ولا ان كلما داخل مع شيء آخر في حقيقة
معنى جنسي فلا بد ان يكون مبادي احدهما ومقوماته ومكملاته بعينها مبادي ومقومات ومكملات
للآخر ايضا وكذا اقسام احدهما يدخل في اقسام الآخر فاذن لو كانت الجسمية عين المقدار لكان محصل
احدهما محصل الآخر ولا شبهة في ان الجسمية بالمعنى الذي هو جنس يفتقر الى مقومات فصلية ومع انضمام
الفصول الاولية قد يحصل لها انواع اضافية هي ايضا اذا اخذت من حيث هي هي بلا شرط يكون معا غير تامة
مفتقرة الى فصول اخرى بعد تلك الفصول وهكذا الى ان ينتهي الى انواع محصلة لا يتصور تحصل بعدها و
الجسمية بالمعنى الذي هو مادة يفتقر الى صورة كمالية كالعنصرية وبعد انضمامها يفتقر الى اخرى كالمنمية
واخرى كالحساسة واخرى كالناطقة ثم هذه المبادي والمقومات التي في السلسلتين كلها من تحول و
الكمالات التي كان الافتقار اليها في تحصيل الموجود بما هو موجود او في الجوهر بما هو جوهر او في الجوهر المنفعل
بما هو جوهر منفعل او في الجوهر المنفعل المكيف بالكيفية المزاجية بما هو ذو مزاج او في النامي من حيث نموه
او في الحيوان من جهة حيوانيته واما المقدار المطلق الجنسي فاذا احتاج الى معنى فصلي يجب ان يحتاج اليه من
جهة كميته ومقداريته فلا جرم يتحصل اولا بكونه جسما تعليميا او سطحا وخطا فانها من العوارض الاولية

المنقسم من حيث هو منقسم اثر هل انقسامه في جهة فيحصل خطا او في جهتين فيحصل جسما او في جهات فيحصل جسما وكذا كل منهما اذا احتمل تحصلا اخر يجب ان يكون تحصله من باب المعاني والكمالات التي تلحق المقادير بما هي مقادير متصلة كانت او منفصلة كالطول والقصر والعادية والمعدودية والتشارك والتباين و المنطقية والاصمية وغير ذلك واللازم باطل فكذا الملزوم وبهذا يعلم وجه اندفاع الاشكال الوارد على الوجه الثاني والثالث جميعا **فصل** في تقسيم الكم الى المتصل والمنفصل وتقسيم المتصل الى انواعه وان المنفصل هو العدد لا غير وفي بطلان القول بان القول كم منفصل والثقل والخفة كم متصل فنقول يطلق لفظ المتصل لمعنيين حال المقدار في نفسه وحاله بالاضافة الى مقدار اخر فالاول فصل الكم وله تعريفان احدهما كون الكم بحيث يمكن ان يفرض فيه اجزاء يتلاقى على الحدود المشتركة والحد المشترك ما يكون بداية لجزء ونهاية لاخر وثانيهما كونه قابلا للانقسامات الغير المتناهية بالقوة والمنفصل يقابله في كلا المعنيين والثاني وهو المعنى الاضافي وهو ايضا على معنيين احدهما كون المقدارين نهايتهما واحدة كخطي الزاوية وكضلعي الجسم الابلق وثانيهما كون مقدارين نهاية احدهما ملازمة لنهاية الاخر في الحركة و المنفصل ايضا مقابله فيهما جميعا اذا تقرر هذا فنقول الكم المطلق ينقسم الى متصل بالمعنى الحقيقي ومنفصل يقابله والمتصل اما يكون ثابت الذات قار الاجزاء او لا يكون والاول هو المقدار المنقسم الى ما له امتداد واحد وهو الخط ويقال له البسيط او له امتدادان متقاطعان على القيام وهو السطح او له امتدادات ثلث متقاطعة على القوايم وهو الجسم التعليمي وهو اتم المقادير لقبوله القسمة على جهات ثلث ويقال له الثخين والثخن لانه حشو ما بين السطوح والعمق لانه ثخن نازل من فوق والسمك لانه ثخن صاعد من اسفل وقد تقسم المقادير الثلثة على وجه اخر غير ما خرج من هذا التقسيم فيقال الخط ما يرتسم من حركة النقطة على بسيط والسطح ما يرتسم من حركة الخط خلاف ماخذ امتداده والجسم ما يرتسم من حركة السطح ارتفاعا او انحطاطا وستعلم انه مجرد تمثيل لا تحقيق فيه واما المتصل الذي لا يكون له قرار الذات فهو الزمان وتحقيق ماهيته واحكامه موكول الى مباحث الحركة لشدة تعلقه بها فظهر ان اقسام الكم المتصل اربعة الخط والسطح والجسم والزمان ومنهم من ظن ان المكان قسم خامس وهو باطل بل هو قسم من السطح مع اضافة الى المحوي عند القايلين بكونه سطحا و شيا تحقيق القول بالمكان واما الكم المنفصل فهو العدد اما كميته فلكونه لذاته معدودا بواحد فيه واما انه منفصل فلانه ليس بين اجزائه حد مشترك فانك اذا قسمت الخمسة الى ثلثة واثنين لم تجد حدا مشتركا

بينهما الا فان كان منها بقى الباقى اربعة وان كان من الخارج كانت الجملة ستة ومن الجائز ان يوجد كم منفصل
غير العدد لان المنفصل قوامه من المتفرقات وقوامها من المفردات وهي احاد وكل منها واحد والواحد اما ان
يوجد من حيث هو واحد او يوجد بانه شيء معين كانسان او مثلث ذلك الشيء واحد والوحدة نفس الواحد
بما هو واحد لا بما هو ذو خصوصية اذ لا مدخل للخصوصية في كون الشيء واحدا كما علمت في باب الوجود فلا
شك في ان الوحدات هي التي يتالف منها لذاتها كمية منفصلة وكم منفصل لذاته يكون عدده مبلغ تلك الوحدات
دون الحوامل الوحدات فهي حاملة للعدد بالعرض كما ان كل منها واحد بالعرض وبهذا التحقيق ظهر فساد مذهب
من ظن ان القول كم منفصل وجعل الكم المنفصل جنسا لنوعين قار وهو العدد وغير قار وهو القول واستدل
عليه بان القول مركب من المقاطع ويتقدر بها وهي اجزاء له وكل ذي جزء مقدر بجزئه فهو كم والخطاء
في الكبرى فانه ليس كل ما ينقدر بجزء فهو كم بالذات بل يجوز ان يكون له حقيقة اخرى وقد عرض له اما مقدار
او عدد وصار له بسببه جزء يعده والمقطع حرفي ليس جزئيا الا لانه واحد والقول كثير فله خاصية الكثير
لكونه ذا كثرة لا لذاته كما ان للمقطع خاصية الوحدة لكونه ذا وحدة فاذا لم يلتفت الى العارض والتفت الى ذاته
من حيث هي كيفية مخصوصة لم يكن القول كثيرا ولا كما ولا المقطع وحدة ولا واحدا والا لكانت الاشياء كما بالذات
او واحدا بالذات واما الثقل والخفة فالذي فالذي غرهم في كميتهما امران احدهما قبولهما للمساواة وعدمها
والثاني قبولهما للتجزية وكلاهما باطل اما الاول فلان المساواة في الكم هو ان يفرض الشيء حد ينطبق على شيء
اخر وينطبق كليته على كلية الاخر فان انطبق الاخر الحد ان الاخران قيل له انه مساو وان لم ينطبق قيل لاحدهما انه
زايد وللاخر انه ناقص وهذا يستحيل ثبوته فيهما لان الثقل قوة محركة اما طبيعة وهي من باب الجوهر او الميل الذي
هو العلة القريبة للحركة وهو من باب الكيف ويمتنع ان يقع شيء تحت مقولتين بالذات بل لا بد ان يكون احدهما
بالعرض واما الثاني فلان قبول التجزية كما يقال هذا نصف ثقل ذلك هو لسبب ان حركته في الزمان نصف
المسافة التي للاخر او في المسافة في نصف الزمان للاخر فعروض هذا المعنى لسبب تاثيره الحركة المتعلقة بالزمان والمسافة
فصل في تقسيم اخر للكم وهو التقسيم الى ذي وضع وغير ذي وضع والوضع يطلق على معان ثلثة احدها كون
الشيء مشارا اليه بالحس بالفعل او بالقوة والاشارة تعيين الجهة التي يختص الشيء من جهاتها هذا العالم كما في
الشفاء وبهذا المعنى للنقطة وضع وليس للوحدة وضع وثانيها معنى اخص من هذا وهو كون الكم بحيث يمكن
ان يشار اليه في جهة وثالثها معنى يشتمل عليه مقولة من التسع وهو حالة للجسم من جهة نسبة اجزائه بعضها

الى بعض في جهاته وهذا الوضع لا يليق بالحقيقة الا على الجواهر المادية والمعنى الثاني فصل الكم وهو متناول
من المعنى الثالث الذي هو المقولة فكانه لما كان وضع الجسم الذي هو من باب الجوهر انما هو بسبب حال اجزا
بعضها عند بعض ظن ان ذلك امر يقارنه اذا اعتبر في الجسم الذي من باب الكم اذ لم يكن الجسم الذي من باب
الكم ولا السطح ولا الخط يجب له بداية الجهات والمكان لكن الجسم التعليمي له اجزاء بالقوة لها اتصال وترتيب
والى كل منها اذا فرض موجودا اشارة انه اين هو من صاحبه وكذا السطح والخط فهذا المعنى كالمناسب لذلك
المعنى فسمي باسمه واذا علمت ذلك فيقول الكم اما ان يكون ذا وضع او لا يكون ذا الكم ذو الوضع ثلثة الخط
والسطح والجسم والباقي غير ذي وضع اما الزمان فظاهر لعدم الاقتران بين اجزائه واما العدد فلعدم اتصال
اجزائه مع انها ثابتة وتوهم بعضهم ان الجسم المتحرك لا وضع له والشيخ ابطل هذا الوضع بان عنى الوضع الذي
من المقولة فزعما اوهم صدقا وليس كذلك فانه فرق بين ان لا يكون للشيء وضع وبين ان لا يكون له وضع قار
كما انه فرق بين لا يكون له اين وبين ان لا يكون له اين [illegible] وكما ان الحركة عند التحقيق لا يخرج الجسم عن
ان يكون الجسم ذا اين وان اخرجه عن ان يكون ذا اين قار [illegible] حال الحركة بالقياس الى الوضع لكن الوضع
الذي يعتبر في مقولة الكم غير ذلك الوضع وهو غير متغير ولا [illegible] في الجسم المتحرك وان تحرك فان الحركة
بعدم شيئا من شرائط هذا الوضع الذي هو في الكم فان نسب اجزائه بعضها الى بعض بالقرب والبعد محفوظة
وان كانت الحركة لا يحفظ نسبة الاجزاء الى جهات العالم ومن عادة القوم ان يذكروا ههنا معاني الطول وهي
خمسة ومعاني العرض وهي اربعة ومعاني العمق وهي ايضا اربعة لكنا اخرنا ذكرها الى مباحث الجسم الطبيعي لكن فنقول
هي انا ان اريد بالطول والعرض [illegible] المعنى الاول اعني نفس الامتدادات فهي كم بالذات من نوع الخط وما جعل
اليه وان اريد سائر المعاني فهي كميات ماخوذة مع اضافات لا يخرج مفهوماتها عن امور طبيعية فذكرها
في مباحث الجسم الطبيعي اولى **فصل** فيما ليس بكم بالذات وانما هو متكمم بالعرض وهو على وجوه اربعة
فاولها ان يكون [illegible] في [illegible] مثل الامور التي عددناها وثانيها ان يكون الكم موجودا فيه وذلك
اما متصل او منفصل فالمنفصل يوجد في المفارقات والماديات واما المتصل فيوجد في الماديات وهو
ظاهر وفي المفارقات عند من ذهب الى ان في الوجود عالما مقداريا غير هذا العالم المادي وقد يكون
المتصل بالذات متصلا ومنفصلا بالعرض كالزمان مثلا متصل بالذات وبالعرض من جهة المسافة و
منفصل بالعرض بحسب انقسامه الى الساعات والايام اذ لا امتناع في كون الشيء تحت مقولة ويعرض

لشيء من تلك المقولة واما المتصل الغير القار بالعرض فهو كالحركة فلذلك يوصف باوصاف المقادير من الطول
والقصر والمساواة واللامساواة من جهة الزمان وقد يوصف بهذه الاوصاف من جهة المسافة ايضا
وثالثها ما يكون كميته بسبب طوله في المحل الذي حصل له الكم كما يقال للسواد انه طويل وعريض وعميق
بسبب حصوله في محل الكم ورابعها ان يكون قوى موثرة في اشياء يقال عليها الكم بالذات فيقال لتلك
القوى انها متناهية او غير متناهية لا لان نفس القوة كذلك بل باعتبار اختلاف الفعل عنها شدة
او عدة او مدة والفرق بين اعتبار الشدة والمدة من وجهين احدهما ان الزيادة في الشدة يوجب
النقصان في المدة والثاني ان الذي يتفاوت فيه القوى بحسب المدة ربما لا يتفاوت فيه بحسب
المدة واذ وقع الفراغ عن تعريف الكم واقسامه الاولية فلنشرع في ذكر احكامه ثم احكام اقسامه
فصل في ان الكم لا ضد له اما المنفصل فلوجوه ثلثة احدها ان كل عدد يتقوم بالاكثر منه و
يتقوم بالاقل منه والضدان لا يتقوم احدهما بالاخر ولا يتقوم به وثانيها انه لا يوجد بين عددين
غاية الخلاف لكونه غير واقف عند حد لقبول الزيادة والاثنان وان كان في غاية الخلاف بالقياس
الى الالوف لا يكون ضده لان التضاد من الجانبين لكن الالف ليس ضدا له لانه ليس في غاية البعد
منه وثالثها ان اتحاد الموضوع القريب والتعاقب عليه شرط المتضادين وليس العدد كذلك فان الثلثة
مثلا عبارة عن جميع وحدات يتقوم صورتها باجتماع وحدة ووحدة ووحدة ويستحيل عروض الاثنينية
لموضوعها القريب بعينه الا ان يفسد والا فموضوع الاثنينية غير موضوع الثلثية واما المتصل
فليست المقادير الثلثة الاجسام والسطوح والخطوط بعضها مضادة للاخر لثلثة براهين ايضا الاول ان كل
منها اما قابل للاخر او مقبول له والمقبول لا بد وان يتقوم بالقابل فكيف يكون ضده والثاني انه لا يوجد
مقدار في غاية البعد عن الاخر والثالث ان موضوعها القريب ليس متحدا س الزوجية كمية مضادة للفردية
ج انها ليست من باب الكم لعدم قبولها المساواة والقسمة لذاتها بل هي من باب الكيف ولان الفردية ليست
وجودية لانها عدم الزوجية فالتقابل بينهما بالعدم والملكة دون التضاد ولان موضوعهما ليس واحدا
س الاستقامة والانحناء كميتان متضادتان ج هما من باب الكيف وايضا هما فصلان لا يمكن تبدل
احدهما بالاخر الا بتبدل المحل فالخط المستقيم لا يصير منحنيا الا بانعدام السطح الذي فيه فلا يمكن تعاقبهما
على محل وهو شرط التضاد س المتصل ضد المنفصل مع انهما كميتان ج هما فصلان لنوعي الكم والفصل

لا يندرج تحت جنسه بحسب المهية وان اندرج تحته بالوجود فلا يكون من اقسام الكم بالذات بل بالعرض
على ان احدهما [illegible] اذ الانفصال عدم الاتصال عما من شانه متصلا اما بحسب نوعه كالعناصر او بحسب
جنسه كالفلك [illegible] المساوى ضد المتفاوت والعظيم ضد الصغير والكبير ضد القليل وكلها كميات
هذه اضافات في كميات لا انها في نفسها وهياتها كميات على ان امثال هذه المعاني يمتنع عروض
التضاد لها كما ستعلم في باب المضاف [illegible] المكان الاعلى ضد المكان الاسفل [illegible] موضوعهما القريب
ليس واحدا بالذات وامتنع تعاقبهما على موضوع واحد ثم الحصول في الفوق والحصول في السفل متضادان
وهما غير المكان وايضا المكان بما هو مكان ليس بفوق ولا تحت لانهما اضافتان فالفوق فوق بالقياس
الى تحته وكذا العكس والامور الاضافية امتنع عروض التضاد لها **فصل** في ان الكم لا يقبل الاشتداد
والضعف قالوا الفرق بينهما وبين الازدياد والنقص بوجهين احدهما ان الزائد على شيء في الكم يمكن
ان يشار فيه الى مثل وزيادة والاشد من اخر في الكيف لا يمكن [illegible] ذلك اقول ولاحد ان يجيب عنه بان هذا
الفرق بحسب اختلاف الموضوع لهما في حد نفسه فان الكم في [illegible] حد نفسه بحيث يمكن ان يشار فيه الى شيء
وشيء اخر مباين له في الوجود او الوضع والكيف ليس كذلك [illegible] فضيلة شيء على اخر من نوعه او جنسه
يجب ان يكون شيء من بابه فلا جرم كان الافضل في الكم بامر متميز في الاشارة بخلاف الافضل
في الكيف لان طبيعة الاشتداد اقتضت ذلك الثاني ان التفاوت بالازيد والانقص غير منحصر و
التفاوت بالاشد والاضعف منحصر بين طرفي الضدين فان بينهما غاية الخلاف اقول وهذا ايضا
فرق بحسب معنى خارج عن الا[illegible]د والاشتداد بل هذا امر [illegible] مهية الكم ومهية الكيف حيث
لا ينتهي احدهما في الزيادة ولا ينتهي الاخر فيها مع ان الزيادة معنى واحد فيهما جميعا اللهم الا ان
يصطلح بان يسمى احد الاستكمالين بالزيادة وثانيهما بالاشتداد فيكون مجرد تسمية قال الشيخ في الشفا
بعد ان حقق ان [illegible] في الكم وكذا ليس في طبعه تضعف واشتداد ولا تنقص وازدياد لست
اعني بهذا ان كمية لا يكون ازيد من كمية او انقص ولكن اعني ان كمية لا يكون اشد وازيد في انها
كمية من اخرى مشاركة لها ولا خط اشد خطية اي اشد في انه ذو بعد واحد من اخر وان كان من
حيث المعنى الاضافي ازيد من اخر اعني الطول الاضافي اقول وهكذا حال الكيف عندهم فان سوادا لا
يكون اشد في انه سواد من سواد اخر لكن وجود هذا اشد واكمل من وجود ذاك كما ان وجود الخط

القرب كل من القصير والتفاوت في مثل هذه الامور يرجع الى اختلاف حال الوجودات دون الماهيات
عندنا فالوجود بذاته اشد واضعف واتم وانقص كما علمت واعلم ان هذين الوصفين اعني نفي التضاد
ونفي الاشتداد والتنقص ليسا من خواص الكم فان الجوهر لا ضد له وكذا بعض افراد الكيف لا اضداد و
انما الخواص المساوية للكم هي الثلثة المذكورة اولا وخاصية رابعة هي قبول النهاية واللانهاية
فلنتكلم فيه فصل في اثبات تناهي الابعاد وعليه براهين كثيرة نذكر منها ثلثة الاول وهو المعول عليه
انه لو وجد ابعاد غير متناهية لاستحال وجود حركة مستديرة لانا اذا فرضنا خطا غير متناه وكرة خرج من
مركزها خطا متناه موازيا لذلك الخط واذا تحركت الكرة حتى صار الخط الخارج من مركزها مسامتا للخط الغير
المتناهي بعد ان كان موازيا له فلا بد في الخط الغير المتناهي من نقطة يقع عليها اول المسامتة ولكن ذلك
مح لانه لا نقطة في ذلك الخط الا وفوقها نقطة اخرى وامكن وقوع الخط الخارج من مركز الكرة بحيث
يكون مسامتا لكل واحد من تلك النقط [illegible] مسامته مع النقطة الفوقانية ابدا قبل المسامتة مع التحتانية
لان المسامتة مع كل منها بميل خاص [illegible] موازاة ذلك الخط وبحصول زاوية خاصة بين الخطين او بين
الخط [illegible] الموازي وموضع ميله لانهما المبادلتين المتساويتين دائما فلاجرم لا تحصل مسامتة مع نقطة
بزاوية الا وتحصل قبلها مسامتة اخرى بزاوية اقل مع نقطة فوق تلك النقطة وهكذا ولما كانت
النقط غير متناهية استحال ان يكون هناك نقطة هي اول نقط المسامتة لكن التالي مح لان هذه الحركة
حادثة ولها ابتدا بمعنى الطرف وان لم يكن لحدوثها اول ان حدث فيه وليس لتلك النقط المتصلة
اول لا بمعنى الطرف ولا بمعنى [illegible] ومن اكابر المتأخرين من قدح في هذا البرهان بان حدوث
زاوية المسامتة كما لا يكون كسائر الزوايا من الامور التي لا اول لزمان حدوثها فلم يجب
ان يكون لنقط المسامتة كما نقطه اولى لا يكون للزوايا التي بازائها زاوية اولى اذ كل زاوية حدثت
بالحركة في ان فزاوية اخرى اقل منها قد حدثت في ان قبل ان حدوثها فلا [illegible] توصف بالاولية
المطلقة عند ميلان احد الضلعين عن الاخر بعد انطباقهما فكذا لا نقطة في الخط الغير المتناهي
يوصف بانها اولى نقط المسامتة اقول هب ان الزاوية ليس لها اول ان يكون حدوثها بالحركة فيه
لكن لها حد اول يبتدي وجودها منه متعاظما الى مبلغ كسائر الامور التدريجية الحصول فعلى هذا ان
حدثت زاوية المسامتة تدريجا كان يجب حدوث خط من ميلان نقطة التقاطع الذي بين الخط الغير

المتناهي والخط المسامت له على وجه يكون لتلك النقطة الثالثة بل للخط الذي حدث منها
بل لذلك الخط المفروض اولا اول بمعنى طرف يبتدي منه النقط المتصلة المسميه وان لم يكن
لها للخط المذكور اول بالمعنى الآخر يعني اول الآنات الذي حدث فيه الزاوية وما بازائها
من النقط البرهان الثاني لو كانت الابعاد غير متناهية لجاز ان يخرج امتدادان من مبدأ واحد كساقي
مثلث لا يزال البعد بينهما ابدا الى غير النهاية فيكون مقدار الانفراج بين الخطين على نسبة مقدار
الامتداد بين الغير المتناهي فيكون غير متناه ايضا مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف وقد شرحناه
وما يرد وهذا هو المسمى بالبرهان السلمي وقد شرحناه وما يرد عليه وما يمكن الذب عنه في شرح
الهداية البرهان الثالث يفرض بعدا غير متناه اما من الطرفين او من طرف واحد وعلى التقديرين
يفرض فيه حد وليكن ح وحد آخر وهو د فيكون خط ح الغير المتناهي في طرف ب ازيد من
خط د ب الغير المتناهي في طرف ب بمقدار ح د فاذا فرضنا انطباق نقطة د على نقطة ح فلا يخلو
اما ان يمتدا معا الى غير النهاية فيكون الزائد مثل الناقص وهو ممتنع او يقصر د ب عنه فيكون
متناهيا في طرف ب منقطعا ويجب ان يزيد من د ب بمقدار ح د المتناهي فيكون المجموع اعني ح ب متناهيا
في جهة ب وهو المطلوب قال الامام الرازي وعلى هذا البرهان شك يعسر حله وهو تطبيق نهاية
الناقص على نهاية الزائد انما يمكن على احد وجوه ثلثة احدها ان يتحرك الناقص الى جهة
نهايته حتى ينطبق نهايته على نهايته او يتحرك الزائد بكليته عن جهة نهايته حتى يتطابق النهايتان
وثانيها ان يزداد الناقص او ينتقص الزائد حتى يتطابقا في الطرف وثالثها ان يكونا بحالهما ولكن توضع
نهاية الزائد على نهاية الناقص وح يظهر في الطرف الآخر فضلة لا ينطبق بها على الناقص بل يبقى متخلفة
عنه ثم لا يزال يريد تلك الفضلة من جانب حتى يظهر من الطرف الآخر ثم قال فادعاء التطبيق على الكل
مصادرة على المطلوب [illegible] غير ممكن فيما لا يتحرك مكان عنه وبالوجه الثاني لا يلزم منه محال اذ كل منهما
بعد النمو او الذبول [illegible] مساويا للآخر وبالوجه الثالث للخصم ان يقول يبقى تلك الفضلة ابدا مع لا تناهي
الخطين ولا ينتهي الى حيث تزول فاذا هما يمتدان الى غير النهاية ولا يلزم منه جعل الناقص مساويا
للزائد لان تلك الفضلة موجودة ابدا اقول ادعاء التطبيق على كل واحد من الانحاء الثلثة جائز مفيد
للمطلوب اما على الوجه الاول فحركة الكل اي الزائد وان سلم انه غير ممكن لكن حركة الجزء اي الناقص

ممكن فان نتصور فيه ان يخلي مكانا او يشغل غيره واما على الوجه الثاني فلان التطبيق وان حصل بعد ازدياد
الناقص او انتقاص الزائد لكن يفيد ما هو المطلوب لان تلك الزيادة او ذلك النقصان بقدر خط محدود
فالخط الزائد اذا صار بعد نقصان مقدار معين عنه مساويا للمتناهي كان متناهيا لا محالة واما على الثالث
فلان الفضلة المتخالفة قد رسمناه لانها بعينها يقتضيه مقدار محدد فاذا حصل التطبيق فيما سواها مع
المتناهي علم تناهي البعد المشتمل على تلك الفضلة وعلى ما سواها ومنها براهين كثيرة تركنا ذكرها
مخافة الاطناب والاسهاب لان المطلوب حاصل بما دونها اشكالات واختلافات فلنذكرها على صورة
السؤال بالجواب بين الاثنان كما يشهد فطرتنا بامتناع حصول الجسم الواحد في مكانين في زمان واحد كذلك
يشهد بامتناع هذه الابعاد الى مصطلح لا يتجاوزه فالحكم بامتناعه يوجب الشك في الاوليات ج
لعل ذلك من هذا هينة الوهم ولا تمتاز الجزئية كالجزم في الاوليات مثل الواحد نصف الاثنين بل لا تمتاز
الوهم جازم بوجود البعد الغير المتناهي غاية [illegible] يصعب عليه تصور بعد لا يكون بعده بعد اخر س
ان انسانا لو وقف على طرف العالم هل يمكنه [illegible] مد اليد الى خارج العالم او لا يمكن فعلى الاول يلزم
الخلف لوجود البعد خارج جميع الابعاد [illegible] كذا على الثاني لوجود جسم يمنع عن ذلك ج لا يمكن ذلك
لا لوجود مانع مقداري عنه بل لفقد الشرط بل الشروط فان الجسم الذي هناك ليس في طبعه حركة مكانية
بل حالة هناك شبيه باحوال ما في عالم المثال س ان العالم لو كان متناهيا فلو قدرنا ازيد مما هو عليه الا
بذراع كان حيزه اوسع من هذا الحيز ولو قدرنا ازيد بذراعين لكان اوسع من ذلك الاوسع وهكذا فيحاذي
العالم احياز وجودية هي مقادير او [illegible] مقادير ج هذا مجرد ا[illegible] لا حاصل له في الوجود فلا عبرة
به س الجسمية حقيقة واحدة كلية غير مقتضية [illegible] لانحصار نوعها في شخصها كما دل عليه الحس والبرهان
جميعا وجزئيات كل كلي غير متناهية عند العقل بحسب القوة وليس بعضها اولى بالامكان من بعض
لان الامكان اذا كان من لوازم المهية كان مشتركا بين افرادها جميعا فاذن [illegible] يوجد امكان اجسام
غير متناهية فهي موجودة لان الواجب عام الفيض والاستحقاقات تجب للايجاد ج الموانع قد يكون
في خارج المهية لعدم انحصار المانع في ما هو من لوازم حقيقة الشي كان الجسمية وان لم يمنع من الكثرة فالكون
الصوري الذي للفلك يمنع ان يكون نوعه الا في شخص واحد س هذا يشكل في جزء من اجزاء الفلك
حيث طبيعته طبيعة الكل فكانت الكثرة والكلية امرا حاصلا للطبيعة بالقياس الى اجزائه فيحتمل عدم

التناهي في عدادها تساوت تلك الاجزاء ج ان جزء الفلك ليس بفلك اذ الفلك بما هو فلك لا جزء له مقدارا
لانه حيوان يقوم مادته بصورته نفسانيه لا جزء لها بحسب المقدار وطبيعة الفلك ونفسه شيء واحد في الكون
متغاير بالاعتبار انما الاجزاء المقدارية الجسمية للفلك بالمعنى الذي هي مادة لا بالمعنى هي جنس س
الزمان لا بداية له ولا نهاية له فلا يكون للكون بداية ونهاية فيجب في الوجود مادة غير متناهية ج
لا تناهي الكون غير مستلزم للاتناهي المادة لان الجسم الواحد قد يتشكل باشكال مختلفة في احوال مختلفة
س المقدار كالعدد في قبوله اللاتناهي والعظم كالصغر في قبوله اللاتناهي في هذا مجرد قياس بلا جامع
فلا يفيد الا وهما فضلا عن الظن فكيف باليقين س كما ان الجسم لا ينتهي في الصغر الى ما لا يوجد اصغر
منه وان كانت الانقسامات كلها لا تخرج الى الفعل كذلك لا ينتهي في العظم الى ما لا اعظم منه وان امتنع
وجود عظم غير متناه ج ذكر الشيخ ان هذا يصح من وجه ولا يصح من وجه اما الصحيح فلك ان تقسم ذراعا الى
نصفين ثم تنصف النصف وتضم نصفه الى النصف الاخر ثم تضم نصف الربع الى ذلك المجموع وهكذا فلا
يزال ينقص من هذا الناقص ويزيد في ذلك الزائد الى غير نهاية ومع ذلك لم يبلغ الزيادات بالجسم المزيد عليه
من حد نصف الذراع الى حد كله واما عدم الصحة فان وصول الجسم الى حد كل شيء في العظم غير مستحيل و
ليس ذلك كالصغر لعدم الحاجة ههنا الى شيء خارج عن المقوم كما هناك فان التزيد اما بمادة تنضم او
بالتخلخل وهو على التقديرين يوجب موادا جسمية بغير نهاية او اجزاء غير متناه وكلاهما محال س الحركة القطعية
موجودة عند الحكماء وحركة الفلك غير متناهية عندهم وكل جزء من اجزاء الحركة وهي متباينة الوجود توجد
مع جسم ومسافة ففي الوجود اجسام بلا نهاية ج هذا غير بين [illegible] انما الحق وجود اجسام غير متناهية في
زمان واحد لا في ازمنة غير متناهية س ما ذكرتموه منقوض بالنفوس المفارقة من الابدان من زمان
الطوفان الى ما مضى فانها اقل من المفارقة [illegible] زمان الى ما مضى مع كونها غير متناهية ج قالت
الحكماء كل كثرة لها اجتماع وترتيب في الطبع او في الوضع فدخول اللانهاية فيها ممتنع واما اذا لم يجتمع كالحركات
والازمنة او اجتمعت بغير ترتيب لا في الطبع كالعلل والمعلولات ولا في الوضع كالمقادير فاحتمال الزيادة
والنقصان فيها لا يوجب التناهي وهذا اشكل على كثير من اهل النظر هذا اذ لم يشترطوا في احتمالها للتناهي امكان
المطابقة فصار ذلك شبهة عظيمة ووقعوا بسببها في ضلالات كثيرة فمنهم من جحد بقاء النفوس بعد بوار
البدن اذ لو بقيت لكان عددها كعدد الابدان غير متناهية اذ لا اولوية للبعض بالبقاء وابطل من التناسخ

ومنهم من ذهب الى حقيقة التناسخ لكون اعداد النفوس متناهية وهي منكرة الرجوع الى ابدانها ومنهم من
ذهب الى وجوب تناهي الحركات والانفعالات وان اوجب التعطيل في صنع الله وجوده حذرا من ارتكاب
القول بعدد غير متناه في الاشخاص او في الابعاض بوجه من الوجوه وكل ذلك لاجل اعتقادهم بان كل ما
يحتمل الزايد والناقص فهو متناه والذي يكشف عن هذه الشبهة ان العلم بان كل ما يحتمل الزيادة والنقصان
يكون متناهيا اما من البديهيات او من النظريات والاول باطل والا لم يقع الاختلاف فيه بين العقلاء
لكنهم اختلفوا فمنهم من زعم ان اجزاء الجسم غير متناهية بالفعل ومنهم من ركب العالم من اجزاء كرية الشكل لا نهاية
لها ومنهم من قال بالخليط الغير المتناهي والمسلمون اتفقوا على ان معلومات الله تعالى ومقدوراته لا نهاية لها ومنهم
من ذهب الى ان انواع الالوان المقدورة لله تعالى غير متناهية والجزء الذي لا يتجزى عندهم يمكن حصوله
في احيان غير متناهية على البدل ومنهم من اثبت في العدم ذواتا غير متناهية وكل يعلم بالبديهة ان مراتب
الاعداد غير متناهية مع ان الالوف الغير المتناهية اكثر من الاحاد الغير المتناهية بالف مرة والحركات المستقبلة
سيما حركات اهل الجنة غير متناهية مع ان [illegible] من هذه الامور قابل للزيادة والنقصان واذا ضممنا هذه
الى [illegible] اعتقاد الفلاسفة صار [illegible] منعقدا بين العقلاء على ان الغير المتناهي مما يجوز ان يقبل الزيادة
والنقصان فكيف يكون العلم بامتناعه بديهيا فاذا هذه القضية لا يمكن الجزم بها الا ببرهان وذلك البرهان
لا يتقرر الا فيما يحتمل التطبيق وبيانه ان الموجب للتناهي هو انه يجب انتهاء الناقص الى حد لا يبقى بعده شيء ويبقى
من الزايد بعده وهذا انما يجب ان لو تقدر وقوع جزء من الجملة الناقصة في مقابلة جزء من الزايد ولا
لم يجب انتهاء الناقص الى حد لا يكون بعده للزايد شيء بازائه وذلك فيما يحتمل الانطباق وفيما يمتنع
انطباق جزئين من احدى الجملتين على جزء واحد من الاخرى كاستحالة وقوع جسمين في حيز واحد وكاستحالة
وقوع علة ومعلولين في مرتبة احدهما فلا جرم اذا شغل جزء من احديهما بمماسة جزء من الاخرى استحال اشتغاله
بعينه بمماسة جزء اخر من الاخرى وهذا يوجب انتهاء الناقصة الى حد ينقطع ويبقى بعده من الزايد شيء هو مقدار
الزايد او عدده واما الامور التي لا انطباق بينها لا بالطبع ولا بالوضع [illegible] فقط فكلما يجعل الوهم
من احدى الجملتين بقوته الخيالية بازاء الاخر من الاخرى يكون عددا متناهيا لكن يمكن ان يبقى من الجملتين
ما لا يقوى الوهم بل العقل على استحضاره لان عقولنا ونحن في هذه الدار لا يقتدر على افعال وانفعالات
غير متناهية فلم يظهر الخلف في ابواب الا بهذا الشرط واما الشرط الاخر وهو الحصور فستعلم هداية

في تحقيق معنى اللانهاية في الحوادث الماضية او المستقبلة اما الماضية فاذا قلنا للاشخاص الماضية انها غير متناهية فمعناه اما ان كل واحد من الاشخاص غير متناه وهو ظاهر البطلان واما ان الجملة حال الاجتماع لها عدد غير متناه وهذا بحسب الوجود او بحسب الوهم وكل منها اما بمعنى العدول او بمعنى السلب فهذه اربعة اقسام اما الاول وهو كقولنا جملة الاشخاص الماضية امر له عدد غير متناه فباطل لان موضوع القضية امر غير موجود وممتنع الوجود لان جملة اشياء كل منها لا يثبت مع الآخر استحال وجودها كيف والجملة اي في كل الازمنة بما هي جملة لو كانت موجودة فاما في الماضي او في الحال او في الاستقبال او في كل الازمنة وكل هذه الاقسام الاربعة باطلة ضرورة وكذا القسم الثاني وهو ان جملة الاشخاص الماضية امر له عدد غير متناه في الذهن باطل لان الذهن لا يقوى على استحضار عدد لا نهاية له بالفعل فثبت ان موضوع هذه القضية ممتنع الوجود في الاذهان وفي الاعيان فيستحيل ان نحكم عليه باحكام الثبوتية كالعدولية الا ان يتوهم ان المتوهم من جملة الاشخاص الماضية بحيث اي عدد اخذ نجد غيره حاصلا فيه ولا ينتهي في الحساب الى واحد غير مسبوق بغيره واما القسم الثالث فهو صحيح اذ الحكم السلبي لا يقتضي وجود الموضوع فصح الحكم بان ليست الاشخاص متناهية الى حد ويكفي لصحة هذا الحكم ان يتصور الاشخاص بوجه [illegible] لي وقد [illegible] الحكم السلبي بحسب الوهم بان يتوهم كلما يتوهمه العقل من الاشخاص الماضية فليس مما لا يمكن الزيادة عليه واما النظر في الحوادث المستقبلة فاما في وجودها واما في تناهيها ولا تناهيها اما النظر في وجود[illegible] [illegible] انها ليست بموجودة بالفعل بل بالقوة بمعنى ان كل واحد يمكن الوجود في وقت لا ان الجميع يمكن وجودها في وقت واما النظر في تناهيها وعدم تناهيها فاعلم انه يصح ان يتوهم للاشخاص التي في طريق التكون انها ابدا غير متناهية بالفعل ويصح ان يتوهم انها ابدا متناهية بالفعل ويصح انها ابدا غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة كل بمعنى اخر اما انها متناهية بالفعل ابدا فلانها ابدا واصلة الى حد معين فهي متناهية اليه في ذلك الوقت واما انها متناهية بالقوة ابدا فلان النهايات الاخرى التي هي بالقوة واما انها غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة فبالقياس الى النهاية الاخيرة [illegible] يكون بعدها شيء اخر والحاصل انها بالقياس الى النهاية الحاضرة متناهية بالفعل وبالقياس الى ما يحصر متناهية بالقوة وبالقياس الى النهاية التي لا يكون بعدها شيء اخر غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة

فصل في بقية احكام اللانهاية وهي خمسة ابحاث **البحث الاول** ان اللانهاية قد يعنى نفس هذا المفهوم وقد يعنى شيء اخر ذلك الشيء موصوف باللانهاية كما ان العدد قد يعنى به نفس العدد وقد

يعني ذوا العدد ثم ان بعض الاوائل جعل طبيعة اللانهاية مبدا العالم وهو باطل اما اولا فلانها معنى عدمي
لا يحصل له واما ثانيا فلان اللانهاية لا تخ اما ان يكون منقسما او لا يكون فان كان منقسما وجب ان
يكون جزؤه مساويا لكله لانه ليس هنا طبيعة اخرى وراء ذلك المفهوم فيجب ان يكون كل واحد من اجزائه
غير متناه ايضا وهو مح وان لم يكن قابلا للقسمة فهو غير متناه على معنى السلب لا على معنى العدول الذي هو المراد
البحث الثاني في ان الموصوف باللانهاية لا بد ان يكون مادة لا صورة لان الموصوف به طبيعة عدمية وذلك
لانه لا ينتهي الى بطلان القوة بل القوة محفوظة فيه دائما وهي متعلقة بالمادة لا بالصورة التي هي بالفعل
بل هي جهة الفعلية فخرج من هذا ان ما لا نهاية له لا يكون كلا وجملة لان الكل صورة تمامية او ذو صورة
تمامية واللانهاية طبيعة عدمية ومن هنا يتحدس اللبيب ان هذا العالم طبيعة عدمية حادثة الوجود لا تمامية
له في نفسه الا العالم الآخر هو صورة التمامية وفعليته التي لا قوة لها **البحث الثالث** ان الجسم الذي لا نهاية
له يستحيل ان يتحرك لانه اما ان يكون غير متناه [illegible] ما كلها فذلك ظاهر اذ لم يوجد لحركته مكان ولم يخرج عنه مكان
او يكون متناهيا في بعضها فذلك اما [illegible] طبيعته او بقسر قاسر فالاول لح اذ الطبيعة الواحدة يتساوي
[illegible] كل الجواب والثاني لا يخ [illegible] افادة القاسر ذلك الحد بان قطعه او جعله محدودا من غير قطع
كما يجعل المتناهي صغيرا بالتكثيف وكبيرا بالتلطيف والتسخين فعلى التقديرين فشان ذلك الجسم ان [illegible]
متناه بمقتضى [illegible] ومتناهيا بالقاسر وشئ باطلانه ثم على تقدير صحته اذا فرضنا حركة الجسم المحدود من جها
دون جانب الى الجهة القا[illegible] عنه فلا يخ اما ان يخلي من الجهة المقابلة او لا يخلي فعلى الثاني انتقل [illegible]
جما من هذا الجانب وان اخلي فالجهة [illegible] متناهية ثم هذه الحركة [illegible] طبيعية لان مطلوب الطبيعة
حد محدود معين بالضرورة والمحدود لا [illegible] الا حد له واذا لم يكن الحركة طبيعية لم يكن قسرية اذ
القسر على خلاف الطبع فحيث لا قسر لا طبع **البحث الرابع** من حكمة المشرقية ان الجسم الغير المتناهي لا وجود له
فضلا عن ان يكون متحركا او ساكنا وذلك لان العلة القريبة لاحوال الجسم [illegible] وشكله ووضعه وسائر
احواله هي طبيعة السارية فيه وهي قوة جسمانية وكل قوة جسمانية فهي متناهية التأثير والتأثر فلو كان مقدار
الجسم غير متناه يلزم صدور فعل غير متناه من القوة الجسمانية وهو مح **البحث الخامس** ان الجسم لو فرض كونه غير متناه
لكان فعله وانفعاله شأن جزئين ينفعل عن جزء من الفاعل فاذا فعل جزء من غير المتناهي في المتناهي او
في جزء منه كانت نسبة ذلك الزمان الى الزمان الذي ينفعل فيه غير المتناهي كنسبة قوة غير المتناهي الى قوة

المتناهي اذ الاجسام كلما كانت اعظم كانت قوتها اقوى وزمان فعلها اقصر فيجب من ذلك ان فعل غير المتناهي
لا في زمان وقد فرض في زمان وان كان ذلك المنفعل غير متناه كانت نسبة انفعال جزء منه الى انفعال
الكل كنسبة الزمانين فيجب ان يقع انفعال كل جزء منه لا في زمان ويكون انفعال الجزء الاصغر اسرع من
انفعال الجزء الاكبر الكائن لا في زمان فيكون الخلف فيه اظهر والمحال فاذا عرفت ذلك من جهة الفعل فلك
ان تعرف مقابله من جهة الانفعال **فصل** في ان المقادير هل يمكن تجردها عن المادة وفي احكام
اخرى بين الثلثة اما الاول فقالوا لا شبهة في ان المقادير المتواردة على الجسم مادية كما مر فلو فرضنا مقدارا
مجردا لكان تجرده اما للمهية او للوازم مهيته فعلى الاول والثاني يلزم استغناء هذه المقادير عن المحل
لذاتها وهي مفتقرة هف اقول وهذا انما يلزم لو كان المقدار الجسمي طبيعة نوعية غير مشككة ولا متفاوتة
الافراد في المقدارية والحكماء جعلوا مراتب الاشد والاضعف من الكيف انواعا متخالفة مشتركة في الجنس و
قد مر ان الاختلاف بالازيد والانقص والاعظم والاصغر هو بعينه مثل الاختلاف بالاشد والاضعف
في انهما بمجرد الكمال والنقص فاذا لم يكن المقدار طبيعة نوعية بل ... جنسية لا يلزم اتفاق افرادها في مقتضى المهية
المشتركة لانها لا تحصل لها الا بالفصول والاقتضاء فرع التحصل واما الشق الاخير وهو ... لا
... فقالوا لانه اما ان يكون امرا حالا في المقدار او المقدار حالا فيه او هما حالان في ... اخر فان كان
المقدار حالا فيه فهو اما مفتقر الى الموضوع او مستغن عنه وعلى اي الوجهين كان الم... غير مستغن
عن الموضوع وان كان المقدار محلا له فذلك المقدار ان كان مفتقرا الى الموضوع لذاته امتنع له عروض
... عن الموضوع وان كان غنيا لذاته امتنع له عروض ... يه لان ما بالذات لا يزول بالغير و
ان كانا حالين في محل فالمطلوب اظهر اقول هذا ايضا مبني على ان يكون المقدار نوعا محصلا ويكون
العارض له عارضا في الوجود والا فلاحد ان يختار الشق الثاني ويقول ان حلول ما يحل المقدار ليس
حلولا خارجيا بل بحسب التحليل في الذهن وان المهية المقدارية في ظرف التحليل مهية ناقصة لا يقتضي شيئا
من الغناء والحاجة الا بما يتحد معه في الوجود ويحلله عند التحليل كسائر الصور النوعية فان الجسم بما هو جسم
لا يقتضي في ذاته ان يكون حيوانا ولا ان يكون غير حيوان بل كل من الاقتضائين يحصل له بصورة اخرى
محصلة للجسمية الطبيعية فهكذا حال التعليمية وذلك لان حلول تلك الصور عندنا حلول اتحادي للجسم
بما هو جسم عقد وحل عرشيه ولك ان تقول فاذن يلزمك تجويز الخلاء في الخارج لانه مقدار مجرد فاعلم

ان الخلاء على تقدير وجوده ليس مجرد مقدار بل مقدار ذو وضع واقع في جهات العالم والمقدار في ذاته لا
وضع له بهذا المعنى وقد مر الفرق بين الوضع الذي هو بمعنى المقولة والذي يوجد في المقادير ثم اعلم
ان كل ما يتصور الانسان وله معنى محصل في خياله او في عقله فيمكن وجوده في الخارج الا المانع و
الموانع انما هي متحققة في هذا العالم المادي الواقع تحت الجهات القابل للمتضادات وسيقيم البرهان على وجود
الصور المفارقة المقدارية في الخارج كما على وجود الصور المفارقة العقلية فيه فاذا تخيلنا الابعاد الثلثة
من غير ان يلتفت الى شيء من المادة واحوالها كان ذلك التخيل جسما تعليميا ولا يوجد في الخيال الا متناهيا
واذا تخيلنا الجسم المتناهي فقد تخيلنا انقطاعه ونهايته وذلك هو السطح باعتبار كونه منقسما في الجهتين
لا باعتبار التناهي كونه عدميا والقدمي لا يقع تحت مقولة وذلك السطح باعتبار تجرده عن الاحوال المادية من
الالوان والصقالة والخشونة وغيرها هو السطح التعليمي وكذا الخط التعليمي لكنهما لا يفترقان عن الجسم التعليمي
وقد عرفت فيما مضى الفرق بين ان ينظر الى [illegible] لا بشرط ان يكون معه غيره وبين ان ينظر اليه بشرط ان لا يكون
معه غيره فالمقدار والابعاد الثلثة [illegible] ان يحمله بالاعتبارين جميعا فاما السطح والخط فلا يمكن تخيلهما
الا بالاعتبار الاول [illegible] الثاني [illegible] طه اذا عرفت هذا فنقول هذه الثلثة من عوارض الجسم الطبيعي اما
بيان عرضية الجسم فمن وجهين احدهما انه يزيد وينقص والجوهر باق على طبيعة نوعه وثانيهما ان الجسم البسيط
اذا قسم بقسمين [illegible] ان نصفه مساويا للكل في المهية ومخالف له في المقدار ولو كان المقدار مقوما لهما كان لا خلاف
فيه الا اختلافا في الطبيعة واما عرضية الثلثة الباقية فهي فرع وجودها فمن الناس من انكر كونها [illegible] لكونها
عبارة عن نهاية شيء ونهاية الشيء نفاده و[illegible] اوه والتحقيق ان لكل من السطح والخط اعتبارات ثلثة السطح
فيه اعتبار انه نهاية واعتبار انه يقبل فرض [illegible] القاطع القايم واعتبار انه يقدر ويمسح ويشكل و
يكون اعظم من اخر او اصغر او مساويا اما انه نهاية فليس هو [illegible] الاعتبار مقدارا ولا تحت مقولة ولكن لكونه
نهاية لشيء هو قابل للابعاد الثلثة لزمه من هذه الحيثية ان يكون قابلا لفرضه [illegible] بعد الاعتبار تحت
مقولة المضاف وان كان مضافا لا يكون الا مقدارا وستعلم الفرق [illegible] الحقيقي والمشهوري واما
انه ذو بعدين فليس هو بهذا الاعتبار مقدارا ولا كامل مقدار [illegible] بما هي باعتبار ما يخالف به سطحا اخر و
لا يمكن ان يخالفه بالمعنى الاخر الوجودي ولا العدمي ولكن من الوجوه كلها عرض اما كونه نهاية فلما مر
انه ليس عدميا بحتا بل شيئا هو نهاية وهو من حيث هو نهاية امر عارض للجسم الطبيعي المتناهي لانه موجود فيه

لا يجزء منه ولا يقوم دونه واما كونه عارضا للمقدار التعليمي فحل تامل المعيان الاخران فنقول لما ثبت انه من
حيث هو مقدار عرض ومعلوم ان نسبته الى كونه بحيث يفرض فيه بعدان ليست كنسبة المقدارية الى الصورة
الجسمية بل نسبته الى ذلك المعنى كنسبة الفصل الى الجنس لا نسبة عارض الى معروض فكان المجموع عرضا لا
ان احدهما عرض والاخرى ليس بعرض وعلى هذا القياس حال الخط في كونه نهاية وفي كونه بعدا واحدا او في
كونه مقدارا واما النقطة فليس فيه من هذه الاعتبارات الا كونها نهاية للخط واذا ثبت وجود الخط و
السطح ثبت عرضيتهما لان كلا منهما يزول ونظر على الجسم الطبيعي وهو بحاله وذلك ان تستدل على وجودهما
بانا نجد الاجسام متماسة والتماس ان كان بتمام ذواتها او ببعضها لزم الله احل وهو يكون باطرافها وما
به التماس يجب ان يكون موجودا والتماس بالسطح ظاهر والتماس بالخط كما في المسمات فان اشكل عليك وقوع
الملاقاة بالعرض فاعلم ان الملاقي او الملاقى له هو الجسم لا غير لكن باعتبار طرفه ووجه ان السطح والخط
بالاعتبار الذي هما به طرف عدميان فعلى هذا اضح القول بـ[illegible] في الجسمين المتلاقيين قد وقع بالذات
والجوهر اذ لا فاصل بينهما وانه قد وقع بالخط والسطح لما مر [illegible] ان الذي يقال او نقل من القدماء ان
النقطة ترسم بحركتها الخط والخط ترسم بحركته السطح والسطح [illegible] هذا ان كان منقولا [illegible] ضوا من
د[illegible]زهم وتجوزاتهم كما هو عادة الاوايل او يكون من باب التخييل بان تفعل [illegible] في الخيال [illegible] بها خطا [illegible]
بحركته [illegible] جهة اخرى سطحا يفعل بحركته في جهة ثالثة جسما كل ذلك في الخيال واما في ال[illegible] فالجسم يتقدم
على [illegible] المتقدم على ضلعه المتقدم على طرفه تقدم ذي النهاية على نهايته فصل [illegible] في مباحث اخرى
متـ[illegible] بالمقادير الاول ان المقدار المعين الذي في هذا ال[illegible] المادة لانه لا يقتضيه الصورة
الجسمية لذاتها ولا لا شتركت الاجسام كلها فيه ولما ان [illegible] الواحد يختلف عليه المقادير وليس ايضا
بسبب الفاعل بلا مشاركة المادة لان الفا[illegible] ذا اعطى مقدار الصورة جسمية بعدما لم يكن فذلك اما
يمتد الى الجانب او ان [illegible] من جانب وذلك [illegible] كون الا بان ينفعل والانفعال من توابع المادة لكن لا
مطلقا بل بسبب احوا[illegible] وبخصوص استعداد لمقدار دون مقدار والاستعداد ايضا من باب
الامكانات فلا ينفك عن طبيعة مخصوصة صورية تفعل بذاتها او بقسر قاسر وكلاهما يرجع الى الصورة نوعية
مع مادة قابلة واعلم ان المقدار المعين وان امكن تجريدها عن المادة ولواحقها اما في الخيال او في
عالم اخر لكن لا يمكن تجريد الصورة المدينة عن المادة الا بان يصير وجودها وجودا اخر اقوى وانه من

هذا الوجود حيث يبطل عنه كثير من لوازم هذا الوجود الثاني ان الاستقامة والانحناء فصلان منوعان
للخط لا يمكن ان يكون خط واحد موردا للاستقامة والانحناء وكذا الاستواء والاستدارة للسطح فصلان
له وكذا مراتب التقويسات المتفاوتة والتدويرات المتفاوتة في الخطوط والسطوح كلها فصول منوعة تلك
الفصول من مقولة الكيف كما سيأتي في باب الكيفيات المختصة بالكميات الثالث انه كما ان النقطة غير منقسمة لانها
نهاية الخط ولو كان لها جزء آخر كان الآخر هو النهاية فكذلك الخط لا يتجزى في العرض والسطح في العمق بالبيان
المذكور فعلم ان النقط اذا اجتمعت لا يحصل من تراكمها الخط لان الواسطة ان منعت الطرفين عن الملاقاة
فانقسمت وان لم يمنع فتداخلت الجميع في القدر ولا يحصل الامتداد الا من اجزاء متباينة الوضع غير متداخلة وبهذا البيان
لا يحصل السطح من تأليف الخطوط ولا الجسم من اجتماع السطوح الرابع انه يستحيل ان يوجد بينه عددية
او مقدارية صميه بين اثنين من هذه الثلثة لبيان المذكور الخامس رسم اوقليدس النقطة بما لا جزء له فقيل
غرضه تمييزها عن المقادير والا فالرسم صادق على الوحدة والباري جل مجده فمن اراد الرسم المميز لها عن ما
سواها فلا بد من قيد آخر فقالوا النقطة شيء ذو وضع لا ينقسم او لا جزء له والباري تعالى ليس له وضع ولا الية
اثنان وكذا الوحدة ومنهم من رسمها بانها نهاية للخط اقول ولا ينتقض بنقطة راس المخروط ولا بمركز الكرة
لان الاولى ليست نهاية الاسهم المخروط لا لجسمه او سطحه كما توهمه بعض المتأخرين والثاني نهاية للانصاف
المتقاطعة فيه ولو في الوهم واعلم ان كثيرا من احوال العدد قد ذكرنا في مباحث الوحدة والكثرة بقي علينا
من مباحث الكم امر الزاوية وامر المكان اما احوال الزاوية فنؤخرها الى باب الكيفيات المختصة بالكميات واما امر
المكان فنذكرها الان **فصل** في المكان وابنية الشيء قد يكون معلوما من جهة بعضها
دون بعض فيصير مطلوبا من تلك الجهة نفيا واثباتا وتنويعا وتقسيما والمفهوم من المكان ما يصح ان ينتقل
الجسم عنه او اليه وان يسكن فيه وان يكون مشارا اليه بانه اين للجسم هنا او هناك وان يكون مقدرا
له نصف وثلث وربع وان يكون بحيث يمتنع حصول جسمين في واحد منه فهذه اربع امارات تصالح
عليها المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظيا فاختلفوا فيه فمنهم من انكره [illegible] بانه لو كان موجودا
لكان اما جوهرا او عرضا وكلاهما محال اما الاول فلانه لو كان جوهرا لم يكن مجردا لقبوله الوضع فيكون
جسما وهو مح لاستلزامه التداخل لان كل جسم فله مكان فاذا كان المكان جسما كان له مكان آخر ويتسلسل
الى لا نهاية ولانه يلزم تداخل الاجسام واما كونه عرضا فلانه اما ان يقوم بالمتمكن فينتقل بانتقاله فلا يكون

الانتقال اليه او منه بل معه وايضا لا يكون الجسم فيه بل هو في الجسم او يقوم بغير المتمكن فلم يكن من احوال
الجسم المتمكن بل يكون المتمكن شيء اخر لان المتمكن من قام به المكان فيجب ان يكون هو الحاوي لا المحوي
حجة اخرى لهم لو كان المكان لابد منه الحركة وهو محال لتحققه مع عدم الحركة محتاجة اليه وهو ايضا محال
لان العلة للشيء احدى العلل الاربع وهو ليس بفاعل الحركة لان فاعلها طبيعة او ارادة او قسر ولا
عنصر لان العلة العنصرية لها هي المتحرك ولا صورية وهو ظاهر ولا غاية لان العلة التمامية للشيء
انما يجب وجودها في الاعيان عند الوصول الى الغاية والمكان يجب وجوده قبل الوصول الى الغاية
والمكان يجب وجوده قبل الوصول الى الغاية ولان الكمال اما خاص واما مشترك والخاص صورة
الشيء والمكان ليس صورة المتحرك والمشترك ما يكون له ولغيره والمكان عندكم خاص حجة ثالثة
لهم لو كان كل جسم في مكان لما كانت الاجسام النامية في مكان ولكان مكانها يتحرك معها فكان
لمكانها مكان الى غير النهاية وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدم حجة رابعة لهم الحركة عبارة عن
الانتقال والاستبدال للقرب والبعد فلو كان هذا الانتقال [illegible] مكانا لاوجب النقطة مكانا لا[illegible]
قد يقع لها الانتقال والتالي [illegible] والجواب اما عن الاولى فبان المكان اما جوهر [illegible] مادي
[illegible] التداخل المستحيل ولا اللازم واما عرض قائم بغير المتمكن لانه عبارة عن [illegible] الباطن من الجسم الحاوي
المماس لسطح المحوي واما حديث الاشتقاق فقضية غير عقلية فلا يجب ثبوتها فربما لم يوجد كا[illegible] من
الاعراض [illegible] لا نم ان المتمكن مشتق من المكان بل من التمكن وهو صفة الجسم المتمكن ولو [illegible] اشتقاقه من
المكان [illegible] فيشتق الاسم من العرض الكائن في شيء اخر كالمعلوم المشتق [illegible] هو في [illegible] وعن الثانية
ان الحركة محتاجة الى المكان ولا نسلم كون المحتاج اليه منحصرا في احد الامور المذكورة فان الاثنين محتاج
الى الواحد وهو غير العلل الاربع بل المراد ما يتقدم [illegible] بالطبع وان كان شرطا غير هذه الاربع وعن الثالثة
ان النامي حينئذ [illegible] مكانا بعد مكان فلا يلزم [illegible] وعن الرابعة بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض
والقائلون بوجوده قوم منهم [illegible] البداهة فيه وهو اولى وقوم يستدلون عليه بوجوه منها ان
الانتقال عبارة عن التغير في الاين [illegible] نوجد هذا التغير مع ثبات الجوهر وكمه وكيفه ووضعه و
ساير الاعراض وقد لا يقع هذا الانتقال والتغير في كل من تلك الامور فعلم ان هذا الانتقال هو تغير
في الاين اعني في النسبة الى المكان فثبت وجوده ومنها انا نشاهد جسما حاضرا ثم يغيب ويحضر جسم

اخر حيث هو فالبديهة يحكم بان للمتعاقبين مورد مشترك وليس ذلك الا المكان لانه هو الذي كان
للاول ثم صار للاخر ومنها ان وجود الفوق والسفل معلوم بالضرورة وذلك يقتضي وجود المكان
وفي الكل محل تامل واعلم انه ذكر بعض العلماء وجها انضبط به المذاهب في امر المكان وهو ان هذا الامر
المعلوم ببعض الامارات ليس بخارج عن الجسم واحواله فهو اما جزء الجسم او لا فان كان جزءه فهو اما هيولاه
او صورته وان لم يكن جزءا ولا شك انه يساويه فهو اما عبارة عن بعد يساوي اقطاره واما عبارة عن سطح
من جسم ملاقيه سواء كان حاويا له او محويا له واما عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
من الجسم المحوي فهذه خمسة مذاهب والى كل منها ذاهب واحتج الزاعم بانه الهيولى بان المكان يتعاقب
عليه المتمكنات والمادة يتوارد عليه الصور فيكون هو هي والزاعم بانه صورة بان المكان محدود حاصر
والصورة محدودة حاصرة والقياسان من موجبتين في الشكل الثاني فلا ينتجان وان صح الاول بان
المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكل ما تعاقب عليه المتمكنات فهو مادة والثاني بان المكان محدود
حاصر فهو صورة نتيجة الكبرى كما ذكر والذي دل ايضا على فساد هذين المذهبين امور احدها ان المكان
يترك ما يتحرك والهيولى والصورة لا يتركان وثانيها ان المكان يطلب بالحركة وهما لا يطلبان بالحركة و
ثالثها ان المركب ينسب الى الهيولى فيقال باب خشبي ولا ينسب الى المكان **فصل** في تحقيق مهية المكان
قد علم في الفصل السابق انية المكان فنقول في تحقيق مهيته ان الجسم لا اشتباه في انه مال المكان بكليته
فلا يجوز ان يكون غير منقسم ولا منقسما في جهة بل اما في جهتين فيكون سطحا او في الجهات فيكون بعدا واذا كان
سطحا لا يجوز ان يكون حالا في المتمكن والا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه ولا بد ان يكون مماسا [illegible]
له من جميع الجوانب واذا كان بعدا لم يجز ان يكون عرضا لتوارد المتمكنات عليه ولا ماديا والا لزم تداخل الجواهر
المادية فالمكان اما السطح المذكور وهو المذهب للمعلم الاول واتباعه كالشيخين وغيرهما واما البعد المجرد
المنطبق على مقدار الجسم بكليته وهو مذهب افلاطون والرواقيين والاقدمين وتابعهم المحقق الطوسي فكانه
جوهر متوسط بين العالمين ومما يؤيد مذهبهم انا سنقيم البرهان على وجود عالم مقداري محيط بهذا العالم لا
كاحاطة الحاوي للمحوي بل كاحاطة الطبيعة للجسم والروح للبدن ولكن المكان من هذا القبيل وهو مؤيد
ايضا بالامارات كما ستعلم واصحاب البعد منهم من زعم ان العلم به ضروري لان الناس كلهم يحكمون ان
الماء في ما بين اطراف الاناء وان مكان نصف الماء نصف مكان كله وكذا لكل جزء جزء منه باي وجه

قسم ومنهم من احتج عليه ولهم في ذلك مسلكان احدهما ما يثبت البعد وثانيهما ما يبطل السطح اما المسلك الاول
فمن وجهين الاول ان اختلاط الامور اذا كان منشأ للاشتباه برفع شيء بعد شيء منها حتى لا يبقى الا واحد فيحصل
التميز والبعد من هذا القبيل فانا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء فيه يلزم ان يكون البعد
الثابت بين اطراف الاناء موجودا وهو الحيز والثاني ان يكون الجسم في المكان ليس بسطحه فقط بل بجميعه فيكون
كالجسم ذا اقطار ثلثة واما المسلك الثاني فلوجوه الاول انه يلزم كون الشيء ساكنا ومتحركا في زمان واحد فان
الطير الواقف في الهواء والسمك الواقف في الماء عندما يجري الهواء والماء عليهما متحركين فان الذي فرض
مكانا لهما قد تبدل عليهما والثاني ان المكان يجب ان يكون امرا ثابتا ينتقل منه واليه المتحرك ونهايات المحيط
قد يتحرك من موضع [illegible] ولو بالتبع فلا يكون السطح مكانا والثالث ان المكان متصف بالفراغ والامتلاء و
هو نعت البعد لا نعت السطح والرابع لو كان المكان سطحا لم يكن لاجزاء الجسم مكان وهو محال لان جزء الجسم جسم
والخامس ان النار بكليتها تطلب مكان الفوق والارض بكليتها تطلب مكان السفل ومحال ان يكون المطلوب
هو النهاية لكونه عدميا ولكونه يستحيل ان يحصل ملاقاة الجسم [illegible] الى ذاتها فاذن المطلوب هو البعد على
الترتيب السادس انه يلزم ان لا يكون للجرم الاقصى مكان ويلزم ان لا [illegible] بكثير من الاجسام التي [illegible] مكان لكان
[illegible] طبلي له سطحان مستديران متوازيان منطبقا على سطح جسمين كل من ايا بين او [illegible] منطبقا على [illegible] فيهما
و[illegible] دون نرد بقعر مستدير ولا يظهر لهذين الجسمين مكان بتفسيرهم السابع انه يلزم [illegible] المكان بحاله
مع نقصان المتمكن بل يلزم زيادته مع ذلك النقصان وبقاء المتمكن بحاله مع زيادة المكان فالاول يظهر في الزق
المملو [illegible] هواء اذا نقص منه شيء مما فيه والثاني في الجسم المتقوب [illegible] في الشمعة المجمرة اذا انبسطت
والجسم اذا [illegible] فانما متوازيين لكن المساواة بين المكان والمتمكن لازمة والقايلين بالسطح اجوبة عن هذه
الوجوه مذكورة في الكتب تركنا ذكرها لانها ضعيفة والمقرر المشهور عندهم ان مكان كل سافل من الكرات الكلية
الثلثة عشر [illegible] الحكماء كما عليه الجمهور هو سطح باطن ما فوقه او هو سطح باطن ما فوقه وظاهر
ما تحته الا مكان الاسفل [illegible] الماء والهواء مع الانفصال الواقع بينهما للمتمكن الواحد مكان واحد
متصل وليس للمحاط شيء من مكانه [illegible] الجواب عن هذا بما لا يخرج عن قصود وعمدة مما وقع
الاحتجاج به لاصحاب السطح ان المكان لو كان بعدا يلزم اجتماع بعدين متماثلين المهية من غير امتياز ومتى
اجتمع المثلان في مادة واحدة فليس ان يكون احدهما عارضا والاخر غير عارض اولى من ان يكون كلاهما

عارضين او احدهما عارضا للآخر فالكل يوجب ترجيحا بلا مرجح والجواب منع اتحادهما بالماهية النوعية وربما
احتجوا بان تجويز ان يكون بين طرفي الاناء شخصان من البعد مع ان الماهية واحدة والاشارة واحدة يوجب تجويز
كون الشخص الذي اشار اليه شخصين بل يجوز ان يكون شخصين اولى من ان يكون اشخاصا كثيرة بل غير متناهية
والجواب بعد المنع المذكور ان وحدة الشيء بوحدة اثاره ولوازمه واسبابه فاذا كانت واحدة كان واحدا
واذا تعددت كان متعددا واثار البعد ولوازمه غير اثار الجسم ولوازمه فان الجسم الذي في البعد المذكور
يخرج منه ويدخل فيه وهو هو بحاله فعلم انهما اثنان فان قلت الامتياز بين البعد الذي بين اطراف الاناء
وجسم ما متعذر فان فرض عدم دخول جسم اخر فيه عند خروج الماء منه مستحيل قلنا التميز حاصل بان ذلك
البعد امر متعين في ذاته ومطلق الجسم لا تعين له الا بواحد من المخصوصات فاذا امتاز البعد عن كل منها
امتاز الجسم الطبيعي مطلقا حجة اخرى المنافين للبعد المجرد قالوا هذه الابعاد المفارقة اما متناهية او غير
متناهية والثاني باطل بما سبق من البراهين تعين كونها متناهية وكل متناه فله حد او حدود فيكون
متشكلا وذلك التشكل اما لذاته او بفعل غيره فان كان لذاته كان شكل جزئه مساويا لشكل كله لاشتراك
كله وجزئه في الطبيعة النوعية ومقتضاها يوجب اتفاق المشتركين في الماهية في لوازمها ولو كان كذلك لما
كان الشكل حاصلا لكله فاذن لو كان ذاته مقتضي تشكله لم يكن الشكل حاصلا له هف وان كان
الفاعل من غير مادة لكان المقدار مستقلا بقبول الفصل والفاعل الفصل والوصل والعدم وذلك
محال فبقي ان يكون بسبب المادة فاذن المقدار مادي فيكون جسما فاذا البعد جسم هف حجة اخرى لهم انا
نشاهد الاجسام تتمانع من التداخل ومنشا الممانعة ما يقتضي كونها في الحيز لذاته والذي يقتضي
جهة وحيزا لذاته هو المقدار فقط لا الهيولى او الصورة او الاعراض اما الهيولى فلانها في حد ذاتها مجردة
عن الوضع والحيز كما سيبين في موضعه واما الصورة فلان الجسم الواحد قد يتخلخل فيشغل حيزا كبيرا ويتكاثف
فيشغل حيزا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية بحالها فعلم انها في حد ذاتها ليست شاغلة للحيز والا لما اختلف الشغل
مع اتحادها واما ساير الصور والاعراض فلا تشغل الاحياز شغلا بالذات هو المقدار فعلمنا ان المانع من
التداخل هو المقدار فلو كان المكان بعدا يلزم التداخل المستحيل اقول الترديد غير حاصر والمنع في كل منها الا
الاعراض وارد لاحتمال ان يكون المانع من التداخل الهيولى مع المقدار او الصورة معا او هو مع المادة
والذي يؤيد هذا انا نتخيل مقدارا عظيما مثل العالم بمجموع ما فيه من السموات والارضين ونتخيل مقدارا

اخرا منعا المقدار الاول او مثله داخلا فيه وهكذا يتخلل منخة بعد منخة بحيث لا ممانع فيها ولا تفاسد
بل مع بقاء هذه العوالم المقدارية بحالها وكثير من اهل السلوك يشاهدون في بداية سلوكهم عوالم كثيرة مقدارية
لا تزاحم ولا تضايق بينها وما يروى عن قائدنا وهادينا صلى الله عليه وآله انه راى ما بين قبره ومنبره روضة
من الجنان وراى في عرض الحائط جنة عرضها السموات والارض وراى مرة جبرئيل كانه طبق الخافقين وراى
امته اخذا لافق بوجوه اخبارها وايضا القائلون بان الرؤية بانطباع شبح المرئي في العضو الجليدي
يلزمهم التداخل في المقدار لكن لما كان مقدار الشبح مجردا وان كان مقدار العضو ماديا جاز التداخل بينهما
فعلم من هذا كله ان المانع من دخول الاجسام بعضها في حيز بعض ليس مجرد المقدار بل يشترط المادة والسر فيه
ان معنى كون الشيء ماديا انه مصحوب بالقوة والاستعداد والاستعداد بما هو استعداد لا يجامع الفعلية
الا ان الكم المتصل في قوة قبول التعدد فاذا صار منفصلا انعدمت هويته الاتصالية وفي المنفصل قوة
الاتصال فاذا اتصلت المنفصلات بطلت هوياتها الانفصالية فكذلك في شأن الجسم ان يحل مكانا ما لا يحصل
ذلك الا بزواله مع المكان الاول وكما لا يحل جسم مكانين لا يحل جسمان مكانا واحدا لا لاباء المكان
عنهما بل لاباء احدهما عن الاجتماع مع الاخر كاباء اجزاء كل جسم [illegible] اثنان منها [illegible] علم ان ذلك
من خاصية المادية لا غير ومن يمعن النظر في حال كل جسم طبيعي [illegible] طلبا المكان الطبيعي
المحيط به عليه وذلك مما له مدخل في صلاح وجود الجسم بما هو جسم لا بما هو ذو سطح [illegible] في طبع الجسم
بما هو جسم ان يطلب شيئا لا يوجد له بالحلول ولا بالمداخلة التامة معه ونفس السطح [illegible] للحاوي ممتنع
[illegible] للمحوي ولا [illegible] له ممكن الحصول له بما هو جسم [illegible] لا يكون [illegible] طلب الجسم
المكان والحركة في الكيف وان كان فيها طلب كيفية لا يكون بعينها حاصلة الا ان المتحرك فيها ما دام متحركا
حركة يكون له بكون كيفية متصلة الى ان يصل الى تلك الكيفية المطلوبة وكذا الحركة في الكم وفي
الوضع وغيرهما فالمكان ان كان بعدا والاين نسبة الجسم اليه فحال الحركة فيه كما ذكرنا فيوجد في الحركة
فرد من الاين التدريجي المتصل المنطبق على المكان المتصل الممتد بين ابتداء الحركة وانتهائها الذي هو
المطلوب بالحركة واما اذا كان المكان سطحا والاين عبارة عن نسبة الجسم اليه فلا يتصور فرد تدريجي
اتصالي للسطح ولا للنسبة اليه اذ لا سطح في كل ان لاستلزامه تتالي السطوح وتركب الزمان والمكان
من غير المنقسمات ولا في زمان الحركة وزيدها بين من السطح هذا ايضا يرشدك الى كون المكان بعدا فصل

فى الرد على القايلين بالخلاء وهم طايفتان والاكثرون منهم زعموا ان الخلاء امر غير وجودى اى ليس
امرا وجوديا قال الامام الرازى نحن نعبر عن مذهبهم بعبارة لا توهم كونه امرا وجوديا فنقول الجوز
وجود جسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما قالوا اما الذى نتوهم كون الخلاء وجوديا
وان بين ذينك الجسمين ابعادا فذلك وهم كاذب كما ان من توهم ان خارج العالم خلاء او ملاء وهم
باطل ومنهم من سلم ان الخلاء امر وجودى والذى يدل على القول الاول ان الجسمين اذا فرضا بحيث
لا يلاقيهما جسم قد يكون ما بينهما قدر ذراع وقد يكون ما بينهما اكثر من ذراع او اقل والقابل للمساوات
والمفاوتة لا يكون الا كما موجودا الا موهوما محضا فيكون جوهرا مقداريا لا امحة وهذا بخلاف
الابعاد المتوهم خارج العالم فانها امور كاذبة ممتنعة الوجود واما الذى دل على بطلان مذهب
الفريق الثانى امران الاول ان الخلاء مما يمكن مسحه وتقديره فهو اما كم كما مر ومن خواص الكم فهو اما
كم او متكمم والكم اما منفصل او متصل وكون الخلاء كما منفصلا باطل لان حصوله من وحدات غير
متجزية فكان يستحيل ان يطابقه الجسم القابل للانقسام الى حد ولان الكم المنفصل عدد والعدد غير ذى
وضع و... جسم ... وضع فالخلاء اذا ... كان كما فهو متصل وان كان كما متصلا فهو اما ذو وضع بالذات
... وضعها العرض فان ... و... وجسم والمفروض خلاء وان كان الثانى فيكون مقارنا لجوهر
وضع فلم يكن ... هف وهذا التقرير اولى مما قيل فاذا كان كما متصلا بالذات فان الخلاء مقدار وهو
كما استحال ان يوجد الا فى المادة فيكون جسما هف وذلك لانه قد مر ان مجرد كون الشئ مقدارا غير مستقل
لكونه ذا وضع ... اذا كان كما ... فيكون متصلا بالعرض لما عرفت ... بينا ذا ... و
الاجسام والمقادير يكون قابلة للابعاد والمفروض خلاء هذا خلف وهذا اولى مما يقال لا فى المقدار
او المقدار حالا فيه او هما حالين فى ثالث فعلى الاول يكون حالا فى المادة لان المقدار حال فيها والحال
فى الحال فى شئ حال فى ذلك الشئ فيكون الخلاء ملاء وكذا على الثانى لا ... المقدار مادة وعلى
الثالث كان الخلاء جسما اذ لا معنى للجسم الا الذى ... قابلية الابعاد فيثبت ان الذى فرض خلاء فهو
جسم فالقول به باطل حجة اخرى ان الجسم لو حصل فى خلاء لا ... ان يكون متحركا او ساكنا والتالى
بح فالمقدم مثله بيان الاستلزام ان الخلاء لا يخ اما ان يكون متشابه الاجزاء او مختلفها والثانى بح
لان ما به يخالف جزء جزءا اما ان يكون لازما لذلك الجزء او لا فان لزم فاللزوم اما للنفس مهية

الجزء اولا من زايد عليه الاول باطل لان الخلاء عبارة عن الابعاد المفارقة ولا اختلاف بين
اجزائه في هذا المفهوم كيف واجزاء المتصل الواحد متشابهة في الماهية والثاني ايضا باطل لان
لوازم الماهية مشتركة بين افرادها وان كان وجه التخالف عارضا فلنفرض زواله لكونه ممكن الزوال
حتى يحصل التساوي بين الاجزاء المفروضة للخلاء واذا كان كذا استحال ان يكون موضع مطلوبا
بالطبع للجسم والاخر مهروبا عنه بالطبع واذا كان كذلك لم يكن للجسم مكان طبيعي ثم لا يكون له سكون
طبيعي ولا حركة طبيعية وبهذا يثبت ان لا يكون له حركة ولا سكون قسريان لان القسر فرع الطبع ولا
ان يكون له حركة ارادية او سكون ارادي لاستحالة ان يخص احد المثلين بحكم دون الاخر اول ومن
الجهة لا بعيد ان يد من ان لا يكون مجرد البعد مطلوبا داعيا للحركة فيجوز ان يكون مطلوب المتحرك مكانا
مع ترتيب خاص وايضا لا يلزم اذا كان لشئ واحد امكنة متشابهة ان يمنع سكونه في واحد منها فان
امثال هذه المواضع ايها اتفق للجسم الحصول فيه وقع بطبعه فيه كما للاجزاء العنصر الكلي كالماء والهواء و
لو لا ذلك لما كان سكون ولا حركة بالطبع لشئ من اجزاء العنصر الواحد في حيزه [illegible] وهي المعول
عليها ان الجسم اذا تحرك في مسافة فكلما كانت مسافة ارق كانت الحركة فيها اسرع و بالعكس ابطا لان الارق
[illegible] الانفعال والغليظ شديد المقاومة للدافع فاذا فرضنا حركة في خلاء فهي لا بد ان تكون في زمان
[illegible] قطع مسافة منقسمة الى اجزاء بعضها مقطوع قبل بعض بالزمان ولنفرض حركة اخرى لذلك الجسم في
ملاء [illegible] مثل تلك المسافة وزمانه اطول من زمان عديم المعاوق على نسبة معينة وليكن [illegible] زمان الاولى
عشر [illegible] الثانية ثم لنفرض حركة ثالثة له في ملاء ارق من ذلك [illegible] نسبة الزمانين فاذا كانت رقته
عشرة اضعاف رقة الملاء الاول كان زمان الحركة فيه عشر زمان الحركة الثانية لما قررنا من ان زيادة الرقة
يوجب نقصان الزمان على نسبتها فوجب ان يكون زمان الحركة الثالثة الذي هو عشر زمان الحركة الثانية
مساويا لزمان الحركة الاولى فيلزم ان يكون الحركة مع العايق كهي لا معه وان فرضت رقة مسافة الثالثة
اكثر من نسبة الزمانين كان زمان حركتها اقل من زمان الحركة الخلائية وهذا اشنع حيث يلزم ان يكون الحركة مع
العايق اسرع من الحركة لا معه واعترض [illegible] انما لزم من اخراج الحركة من ان تستحق لذاتها زمانا معينا
ان جعلتم استحقاقها للزمان بحسب ما في مسافتها من المقاومة وذلك باطل لان الحركة لماهيتها قطع
المسافة ولا محالة قطع جزء المسافة سابق على قطع الكل وكذا قطع جزء الجزء سابق على قطع الجزء فالحركة

لذاتها يستدعي زمانا ولذلك لحركة الفلك في زمان وان لم يكن لها مقاوم ولا عائق نعم قوام المسافة
يوجب طول الزمان لا اصله فاذا ثبت ذلك فالحركات كلها تنقسم في اصل الزمان الذي بازائه اصل
الحركة وهو حاصل للحركة التي في الخلاء واما الذي بازاء المقاومة فلا شك انه يقصر بقلة المقاومة
ويطول بكثرتها فالساعة الواحدة في مقابلة اصل الحركة وباقي الساعة بازاء المقاومة كالتسعة
مثلا فاذا كانت مقاومة اخرى عشر تلك المقاومة كانت تلك الحركة تستحق ساعة واحدة لاجل ذاتها
وعشر تسعة ساعات اعني تسعة اعشار ساعة لاجل ما فيها من المقاومة والمجموع ساعة وتسعة اعشار
ساعة فلا يلزم من هذا تساوي زمان ذي المعاوق وعديمه وهذا الشك مما اورده صاحب المعتبر و
استحسنه الامام الرازي وستعلم جوابه فاعده في بحث الميل حجة اخرى شيخيا في مباحث الحركات
الحجر اذا رمي قسرا الى فوق فهو انما يتحرك لان المحرك افاده قوة تحركه الى فوق وتلك القوة انما يبطل
بمصادمات الهواء فلو لم يكن في المسافة هواء [illegible] لما صرفها مصادم ولا تضعف فلا رجوع للمرمي الا بعد
وصوله الى سطح [illegible] ولما لم يكن كذلك [illegible] ان المسافة غير خالية وهذه ضعيفة لعدم دلالته على وجود
[illegible] العالم فضلا [illegible] وجوبه ولا بد [illegible] من وجود الهواء في بعض المسافات التي يرمى فيها الحجر
مع جواز ان [illegible] في خللها خلاء كثير وبعد ينتهي حركتها الى السماء ايضا خلاء صرفا **فصل** في ذكر
امارات استبصارية تدل على بطلان الخلاء الاول ان الاناء الضيق الراس المملو من الماء اذا كان في اسفله
ثقبة [illegible] الماء منها اذا فتح راسه ولم ينزل اذا سد فعلم ان عدم نزول الماء مع [illegible] الثقبة لضرورة
امتناع الخلاء [illegible] النقض بنزول الزيبق [illegible] نزول الماء عند اتساع الثقبة [illegible] ايضا اذا كان [illegible] لانا
فيه هواء فيندفع بان فرط ثقل الزيبق ربما اوجب زيادة مدافعة الهواء فيضطره ذلك الى التحرك فاذا لم
يجد مكانا وراءه اضطره ذلك الى مزاحمة الزيبق كما في مزاحمته للماء ودخوله من نواحي الثقب وان تعذر
ذلك احتبس الزيبق ولم ينزل لان الطبيعة يفعل الاسهل فالاسهل ولا يمتنع ايضا ان يكون وقوف الماء
اسهل على الطبيعة من تعظيم حجم الماء الثاني ان الانبوب اذا غمس احد طرفيها في الماء ومص الطرف الاخر
يصعد الماء حال خروج الهواء مع ثقله الطبيعي فما هذا [illegible] الهواء الا لامتناع الخلاء ومن
هذا القبيل ارتفاع اللحم عند مص المحجمة ليس بسبب ان للخلاء قوة جاذبة كما سنبطله ومما يؤيد ذلك انه
افرط الانسان في مص القارورة او المحجمة وكانت رقيقة انكسرت واذا وضعنا المحجمة على السندان ومصصناها

فانه يرتفع السندان بارتفاعها الثالث اذا دخلنا راس الانبوبة فى قارورة وسددنا الخلل الذى بين
عنق القارورة والانبوبة فاذا اجذبنا الانبوبة المصمة تنكسر القارورة الى الداخل وان ادخلناها تنكسر
الى الخارج وان مصصنا الهواء داخل الاناء فكذا لاترى النفاخات والبقابق ولاصحاب الخلاء متمسكات
ضعيفة كلزوم الدور فى حركة مكانية او ايجاب حركة بقية لانتقال السماوات من مواضعها وبان
التخلخل والتكاثف علامة تحقق الخلاء وبان النمو بنفوذ جسم فى داخل النامى فيكون فيه اجواف خالية
وبان كل جسم لو وجب ان يماس سطحه بسطح جسم اخر يلزم منه تحقق اجسام بلا نهاية وهو مح وان لم يجب فجاز ان
يوجد جسم لا يجاوره جسم اخر فهناك الخلاء والكل مندفع بادنى تامل واقوى متمسكاتهم انا اذا رفعنا سطحا
املس واقعا على سطح املس مثله رفعا متساويا دفعة عند الحس فلا نم فى الحقيقة اما ان يرتفع بعض
اجزاء السطح الاعلى قبل بعض فيلزم وقوع التفكك فى ذلك الجسم وهو مما يكذبه الحس سيما فى الحجر والحديد
مثلا او يرتفع اجزاؤه معا فيلزم من ذلك خلو وسطهما و[...]ما وقتا من الزمان من الجسم لان ذلك الجسم
ينتقل من الخارج الى الوسط وليس انتقاله من الثقب التى فيهما [...] جسم لا تقبر فيه ولو كانت لكان بين
كل ثقبتين سطح متصل لامحة فعلم ان انتقال الاجسام الى الو[...] كون من الجوانب [...] ضرورة يحتاج الى
الطرف اولا لامتناع ان يكون فى الوسط دفعة بلا ممادة اوب[...]ستحالة لان كل استحالة فى زمان
اوا[...]وجد فى الوسط حين كونه فى الطرف لامتناع حصول الجسم الواحد فى مكانين فاذا كان مروره
بالطرف قبل مروره بالوسط كان الوسط خاليا قبل ذلك وهو المطلوب وجوابه منع امكان الارتفاع المذ
[...] لا مس [...] السطوح فلا بد من خشونة وتضاريس [...] يخفى ذلك على [...] ودببا
تمسكوا بعلامات اولها ان القارورة اذا مصت مصا شديدا وضم الثقب بالاصبع ثم كبت الثقبة فى الماء
وازيل الاصبع دخل فيها ماء كثير فلو كانت مملوة هواء بعد المص لم يدخل الماء فيها بعد المص كما لم يدخل
فيها قبله وثانيها لو الصقنا احد جانبى الزق مع الاخر بحيث لا يبقى فيها شئ من الهواء وسددنا الجوانب شدا
وثيقا ثم رفعنا احد الطاقين عن الاخر فحصل بينهما جوف خال وهو المط وثالثها ان التجربة دلت على امكان
دخول ميل فى زق مضموم الراس تاما من الهوا بحيث انتفخ به فلو لم يكن فيه خلاء لم يمكن دخولها ورابعها
انا نرى اناء مملوا من رماد يسعه معه ملؤه ما فلولا ان هناك خلاء والا لاستحال ذلك وخامسها ان الدن
يملأ شرابا ثم يجعل الشراب بعينه فى زق ثم يجعلان معا فى ذلك الدن بعينه فيسعهما الدن فلولا ان فى

الشراب خلاء انحصر فيه مقدار مسام الزق والا لاستحال ذلك والجواب عما ذكروه اولا انه لو كان
العلة ما ذكرتم لما وجب صعود الماء لان الهواء الخارج قد وجد مكانا فارغا وفراغ بعض القارورة امر ممكن
عندهم فهذا بان يستدل به على بطلان الخلاء اولى والتحقيق ان الكيفيات والحركات كما يكون طبيعية وقسرية
كذلك المقادير قد يكون طبيعية وقد يكون قسرية والمادة الواحدة يجوز ان يقبل مقدارا عظيما بعد ما
قبلت مقدارا صغيرا وحركة المص موجبة للسخونة الموجبة للتخلخل وكانت المادة شديدة التهيؤ للعود الى
مقدارها الطبيعي فاذا القيها برد الماء تكاثف عودا الى مقداره الطبيعي فيتبعه الماء لضرورة الخلاء وعن ما
ذكروه ثانيا ان الهواء يدخل في مسام الزق وقد جرب ذلك مما يدل على وجوب الملاء فيكون عليهم لا لهم
وعن الثالث بامكان انقباضها في الزق وانبساط محيطه او ارتفاع جانب منه كل ذلك بقدر ما دخل
من دس المسلة فيه وعن الرابع بانه كذب محض وعن الخامس بانه يجوز ان لا يظهر تفاوت مقدار الزق
في بحث الحس او يكون التراب يعصر فيخرج منه بخارا وهواء ويتكاثف فيصير اصغر وشك في ان الخلاء لو
ثبت لم يكن فيه قوة جاذبة ولا دافعة للاجسام زعم محمد بن زكريا الرازي قوة جاذبة للاجسام ولهذا يحتبس
الماء في الاواني التي تسمى سراقات الماء ويحدث في الاواني التي تسمى زرافات الماء ومنهم من اثبت له قوة دافعة
لها الى العلو ويدل على بطلان الاول ان الخلاء متشابه الاجزاء فلو كان فيه جذب لما اختص ببعض
الجهات وعلى بطلان الثاني ان الخلاء المحرك اما المبثوث في داخل الجسم او في خارجه المحيط به فعلى الاول
اما ان يكون محركا لاجزائه او لكله والاول لا يصح لان كل واحد من اجزاء الجسم ليس فيه خلاء فلم يكن
حركته [illegible] خلاء بل بمحرك اخر فاذا حركت مجموع المحركات مجموع الاجزاء كان الجسم متحركا لا [illegible] بسبب
ما حركها لا بسبب اخر والثاني لا يصح لان تحريك ما يتركب عن الاجزاء لا يمكن الا بتحريك اجزائه كما ان
علة المركب لا بد ان يكون علة لاجزائه واما على الثاني فمعلوم ان الخلاء المحيط بجسم كبير لا يصعد الى
فوق فاذن لا يفعل من الخلاء الا جسم يتخلل الخلاء بين اجزائه فيرجع ذلك الى ان بعض الاجسام مقتضى طبعه
ان يتباعد بعض اجزائه عن بعض فيلزم هرب الاجزاء المتجانسة بعضها عن بعض وهو باطل لان التجانس
علة الضم ويلزم هربها الى الجهات مختلفة مع اتحاد الطبيعة وايضا ان لم يكن هناك مهروب عنه فالهرب محال
وان كان فيلزم كون كل منهما مهروبا عن نفسه لاتحاد الماهية وحد اخر الخلاء الموجب للدفع وحركة الجسم
الى فوق لا بد وان يكون ملازما له مستقلا معه فيحتاج الخلاء الى مكان طبيعي له حتى يكون مطلوبا بحركته

اليه فان لم يكن ملازما بل لا يزال الجسم يتبدل في حركته خلاء بعد خلاء فلا يكون ملازما لخلاء الا في
ان وفي الان الواحد لا يتحرك شيء شيئا وبعد الان لا يكون ملازما الا ان يقولوا ان الخلاء يعطي
للجسم قوة محركة يتحرك الى جهة وهذا اباه في تشابه الخلاء تذنيب زعم المتكلمون ان مكان الجسم ما يستقر
عليه الجسم فيمنعه من النزول ثم لما تاملوا عرفوا ان الجسم الاسفل ليس بكليته مكانا للجسم الذي فوقه بل سطح
الاسفل هو المكان على انهم يجعلون للسهم النافذ في الهواء مكانا مع انه ليس ثمة ما يمنعه من النزول
فلو كان الاسفل لكان سطح منه ومن الناس من يجعل السطح مكانا كيف كان ويقولون كما ان سطح الحجر
مكان الماء كذلك سطح الماء مكان للحجر واحتجوا بان الفلك الاعلى ذو مكان لانه متحرك وليس له نهاية
حاوية من محيط فمكانه سطح ما تحته والحجة ضعيفة لان حركة الفلك ليست مكانية بل وضعية ومما دل
على فساد مذهبهم بل مذهب القائلين بالسطح مطلقا ان الجمهور اتفقوا على ان الجسم الواحد ليس له الا مكان
واحد كما مرت الاشارة اليه ومن الناس من ذهب الى ان مكان الجسم جسم يحيط به من جهة الاحاطة ويرد
عليه انه يلزم ان يكون المكان من قبيل الاضافات وان لا يكون للمحدد مكان فعلم ان اسلم المذاهب
اثبتها القول بالبعد وهذا البعد امتداد غير وضعي لذاته ليست احاطته للابعاد الجسمانية ولا انطباقه عليها
احاطة وانطباقا الذي وضع بذي وضع اخر وعليه وبراهين تناهي الابعاد الوضعية لا تجري في تنا
ناهيه لعدم كونه ذا وضع لذاته وفوق كل بعد مادي بعد اخر مادي الى ان ينتهي الى بعد هو اخر الابعاد
المادية الوضعية وفوقه بعد غير محتاج الى مادة ولا قوة انفعالية لغلبة احكام الفعلية والصورية عليه
وهو [illegible] بكل شكل من الاشكال الوضعية ولا ايضا يقابل للاوضاع الحسية بل يقبل الا[illegible] الخيالية
ويشبه ان يكون المراد بسدرة المنتهى في لسان الشريعة هو اخر الابعاد الوضعية وبالعرش الذي استوى
عليه الرحمة الالهية هو ما يحيط بجميع المتماديات الحسية احاطة غير وضعية فيكون ذا جهتين وواسطة
بين العالمين فمن احد الجانبين وهو الاعلى ينفعل عن الحق بالصور والتماثيل ومن الجانب الاسفل يتصل
بالصور الجسمية النوعية وابعادها المادية كالخيال الذي فينا فانه جوهر مقداري ذو فسحة امتدادية
وهو ينفعل عن العقل بالصور المثالية الفايضة منه عليه ويتصل بالبدن ومقداره المادي لاجل
ضعف وجوده ابتداء فاذا استكمل ينفصل عن البدن لا كانفصال جسم عن جسم بل كانفصال كاتب عن كتا
او فعل عن فاعله وموضع تحقيق هذا المقصد حين خوضنا في علم المعاد ومن الله العصمة والسداد

وسُبا ثانی مباحث الکم فی البحث عن الزمان **القسم الثانی** فی مقولة الکیف وهو مشتمل علی مقدمة
واربعة اقسام **المقدمة** فی رسم الکیف وتقسیمه الی انواعه الاربعة اما الرسم فاعلم ان لا سبیل الی تعریف
الاجناس العالیة الا بالرسوم الناقصة اذ لا یتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لان الترکب من
الامرین المتساویین بکون کل منهما فصلا مجرد احتمال عقلی لا یعرف تحققه بل انما یقام الدلیل علی انتفائه
والرسم للکیف بخاصة لانه شاملة الا المرکب من الارضیة والمغایرة للکم وللاعراض النسبیة لکن
هذا التعریف لما تعریف الشیء بما یساویه فی المعرفة والجهالة لان الاجناس العالیة بعضها اجلی من البعض
ولو جاز ذلک لجاز مثله فی سائر المقولات بل ذلک اولی لان الامور النسبیة لا یعرف الا بعد معرفة ثمانیا
التی هی الکیفیات فعدلوا عن ذکر کل من الکم والاعراض النسبیة الی ذکر خاصیة التی هی اجلی فقالوا کما هو
المشهور انه هیئة قارة لا یوجب تصورها تصور شیء خارج عنها وعن حاملها ولا یقتضی قسمة ولا نسبة
فی اجزاء حاملها فکونه قارة یمیزها عن ان یفعل وان ینفعل وکونه لا یوجب تصورها تصور غیرها عن
المضاف والاین والمتی والملک و[illegible] ما غیر مقتضیة لقسمة یمیزها عن الکم وغیر مقتضیة لقسمة فی اجزاء
حاملها عن الوضع وفیه موضع [illegible] احدها ان المفهوم من ان یفعل مؤثریة الشیء فی الشیء لا
الشیء ام متغیر او ثابت فان کان ثابتا کانت مؤثریة ایضا ثابتة لانها من لوازم ماهیة المؤثر ولازم
الثابت ثابت فقولنا هیئة قارة لا یفید الاحتراز عنها وان کان متغیرا لم یکن المؤثریة حکما زائدا علی
ذاته [illegible] مؤثریة المتغیر کمؤثریة الثابت امرا عقلیا کسائر الاضافات التابعة للذوات فلا یحتاج
ا[illegible] [illegible]ها بقید وکذا الکلام فی المفهوم من ان ینفعل وثانیهما ان [illegible] لا یفید [illegible] تصور
خارج عنها وعن حاملها بقید الاحتراز عن هاتین المقولتین فلم یکن الی ذکر القارة حاجة فی الاحتراز عنهما
فان قیل احترز به عن الزمان قلنا الزمان خارج بقید عدم القسمة مع سائر الکمیات لانه یقتضی قسمة حامله
وهو الحرکة وثالثها ان الصوت من مقولة الکیف لعدم دخوله تحت غیرها ولا تحت الحرکة کما هو رای
اهل التحصیل لکنه هیئة غیر قارة لان اجزاءه غیر مجتمعة فی ان وهو بین بنفسه ولانه معلول للحرکة ومعلول
غیر القار غیر قار ورابعها ان التعریف صادق علی الوحدة والنقطة لان کل منهما یوجب تصوره تصور
شیء اخر لان الوحدة معنی یلزمه عدم الانقسام والنقطة نهایة الخط لانا نقول ان کان التعبیر عن الکیف بانه
لا یلزم من تعقله تعقل شیء اخر فلعل اکثر اقسام الکیف یخرج عنه اذ لا یمکن تصورنا الاستقامة والانحناء

الا في المقدار وان لم يشترط ذلك بل ان لا يلزم من تعقله تعقل شيء خارج عن محله فقد توجد الاشكال
فيهما وخامسها ان الادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب وساير الاخلاق النفسانية لا يمكن
تصورها الا بتصور متعلقاتها من المدرك والمعلوم والمقدور والمشتهى والمغضوب عليه فان قيل كل
منها لا يقتضي تصوره تصور الغير ولكن تصورها سابق على تصور متعلقاتها بخلاف النسب والاضافات
فلا بد ان يتصور المنسوب والمنسوب اليه اولا حتى تتصور تلك الامور النسبية قلنا ان الفرق صحيح الا ان
عبارة التعريف لا تفيده الا ان تقرأ الاول منصوبا والثاني مرفوعا وح لا يلائم هذه القراءة لتمام الكلام
وسادسها انا حملنا عبارة التعريف على ما لا يوجب تصوره غيره على ما يكون تصوره معلولا لتصور
غيره فمع ذلك لا يطرد في الاشكال كالتربيع والتثليث وخواص الاعداد كالجذرية والكعبية مع انها معدودة
من انواع الكيف وسابعها ان الهيئة لفظ مشترك بين امور فيقال هيئة الوجود وهيئة الاستقلال والاستقرار
وبين هيئة الجوهرية والعرضية ويقال هيئة الجلوس والاضطجاع ويقال الهيئة التأثر والتأثير وليس لها
معنى جامع والاحتياط عن مثل هذه الالفاظ في التعريفات لازم ويمكن الجواب عن اكثر هذه الايرادات لكن
الاقرب ان يقال هو عرض لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء
اوليا فبالعرض خرج الباري تعالى والجوهر وبالذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره خرج الاعراض النسبية
فان تصورها انها متوقفة على تصور امور اخر بخلاف الكيفيات فانه لا يلزم من تصورها انها تصور غيرها الا ان
تصورها انها معلولة لتصورات غيرها ويدخل فيها الصوت اذ لا يتوقف تصوره على [illegible] غيره وبقولنا
لا يقتضي القسمة واللا [illegible] خرج الكم وخرجت الوحدة والنقطة وبقولنا اقتضاء اوليا [illegible] عن العلم
بالمعلومات التي لا تنقسم فانه لذاته يمنع من الانقسام ولكن ليس ذلك اقتضاء اوليا بل بواسطة وحدة المعلوم
واما تقسيمه الى انواعه فينحصر بالاستقراء في اقسام اربعة الكيفيات المحسوسة والنفسانية والمختصة بالكميات
والاستعدادية والمعول في الحصر على الاستقراء وقد يبين بصورة التردد بين النفي والاثبات فيحصل
بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بما له من الخواص طرق متعددة وحاصلها ان الكيف ان كان هو القسم
الاول فهو الاول وان كان الثاني فالثاني او الثالث فالثالث والا فالرابع والمنع عليه ظاهر فلا
يصلح الا وجه ضبط لما علم بالاستقراء على ان بعض الخواص مما فيه خفاء كتعبير الامام الرازي عن الكيفيات
النفسانية بالكمال وتعبير الشيخ عنها بما لا يتعلق بالاجسام وعن الاستعداد بما يختص بالجسم من حيث الطبع

٦١

وعن المحسوسات مما يكون فعله بطريق التشبيه اي جعل الغير شبيها كالحرارة تجعل المجاور حارا والسواد يلقي
شبحه اي مثاله على الغير لا كالثقل فان فعله في الغير التحريك لا الثقل قال الرازي وهذا تصريح منه باخراج
الثقل والخفة من المحسوسات مع تصريحه في موضع اخر من الشفاء عند شروعه في بيان الكيفيات المحسوسة انهما
من هذا الباب وذكر في موضع اخر منه انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره
يابسا اقول وستعلم الجواب عن هذين الاشكالين وكتعبيره عن المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث
الكمية قال الرازي وهذا تضيع الكيفية المختصة بالعدد يعني من جهة انها يتعلق بالمجردات وبهذا
اعترض على قولهم ان البحث عن احوال ما يستغني عن المادة ذهنا لا خارجا هو الرياضيات بان من جملتها البحث
عن احوال العدد وهو يستغني عن المادة في الخارج ايضا اقول كلا البحثين مدفوع بما سنظهره من بحثنا
عن حدوث العالم ان العدد لا يعرض المفارق العقلي لا بالذات ولا بالعرض وهو عارض للنفوس
بواسطة الابدان وربما يدفع بان العدد الذي يبحث عنها في الرياضيات يقع البحث عنه من حيث افتقاره الى
المادة في الخارج لتحصيل الاغراض كالمساحة والجمع والتفريق والضرب والقسمة وغير ذلك وفيه نظر
وربما يقال المراد ما يتعلق بالجسم في الجملة وان لم يختص به وكيفيات العدد كذلك ويدفع بانه يلزم ان يكون من
الكيفيات النفسانية ما لا يتعلق ايضا انها لا يتعلق بها اصلا وليس كذلك بل المعنى انها لا يتعلق بها
خاصة بحيث يعني من النفوس اما الذي ذكروا في بيان الحصر في الانواع الاربعة فطرق اربعة الاول
ما ذكره الرازي وهو ان الكيفية اما مختصة بالكمية كالاستدارة والتربيع والزوجية والفردية
او لا وهو ان يكون محسوسة او لا والمحسوس هو المسمى بالانفعالات ان كان سريع الزوال كحمرة الخجل
وبالانفعاليات ان كانت راسخة وان لم يكن محسوسة فاما استعداد نحو الكمال او لا فالاول هو المسمى
بالقوة ان كان استعدادا نحو اللاانفعال ولاقوة وهنا طبيعيا ان كان استعدادا شديدا نحو
الانفعال والثاني هو المسمى بالحال ان كان سريع الزوال كغضب الحليم وملكة ان كانت بطيء الزوال
كحلم هذا تقسيم الذي ذكره ومن الجائز وجود كيفية جسمانية غير مختصة بالكم ولا محسوسة ولا ماهيتها
نفس الاستعداد فلا جرم بان ما يكون كالالات وان يكون كيفية نفسانية لانه دعوى بغير دليل الا
الاستقراء الثاني ان الكيفية اما يجب يصدر عنها افعال على التشبيه اولا فالاول مثل الحار يجعل
غيره حارا والسواد يلقي شبحه في العين وهو مثال لا كالثقل بان فعله في جسم التحريك وليس ذلك

يُعقل والثاني اما ان يكون متعلقا بالكم من حيث هو كم او لا يكون والذي لا يكون فاما ان يوجد
للاجسام من حيث هي طبيعية او في النفوس من حيث هي نفسانية الثالث الكيفية اما ان يكون متعلقة بوجود
النفس او لا يكون كك والذي لا يكون فاما ان هويتها انها استعداد او هويتها انها فعل فالاول
هو الحال والملكة والثاني هو المختصة بالكمية والثالث القوة واللاقوة والرابع الانفعاليات
والانفعالات الرابع ان الكيفية اما ان يفعل على طريق التشبيه وهي الانفعاليات والانفعالات
او لا يكون كك وح اما ان يتعلق بالاجسام وهي الحال والملكة او يتعلق وذلك التعلق اما من حيث
كميتها وهي المختصة بالكميات او من حيث طبيعتها وهي القوة واللاقوة وهذه الطرق الثلث هي التي
ذكرها الشيخ في الشفاء والكل ضعيفة متقاربة السير الاول في الكيفيات المحسوسة وفيه خمسة ابواب
الباب الاول في احكام كلية لهذا القسم وفيه فصول فصل في خاصية وفي تقسيمه وفي
سبب التسمية اما الخاصية المساوية التي تعم افراده فهي انها تفعل في موادها اشباهها كما في المعنى
فان الحار يجعل غيره حارا والبارد يجعل غيره باردا والالوان تقرر اشباحها في البصر فهذه الخاصة
غير عامة لخروج الثقل والخفة ولانه ذكر الشيخ في فصل الاسطقسات من طبيعيات الشفاء في بيان انه لم
سميت الرطوبة واليبوسة بالكيفيتين المنفعلتين انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا
يجعل غيره يابسا فعلى هذا هاتان المحسوستان لا يفيدان مثل نفسيهما اقول يمكن الجواب [illegible] بانهما يفعلان
في الحس مثلهما وكذا الثقل والخفة فعلم شمول هذه الخاصة لجميع المحسوسات والذي ذكره الشيخ في اثناء
تقسيم الكيفيات [illegible] السواد يلقي يتحير في العين وهو مثال له لا كالثقل فان فعله [illegible] وليس
ذلك بثقل معناه ان فعل السواد في البصر لا كفعل الثقل في جسمه وغرضه الفرق بين لفعل في مادة
الادراك وبينه في مادة الجسم حيث ان الاول مثال الشيء بخلاف الثاني فليس فيما ذكره تصريح بان الثقل
والخفة ليسا من المحسوسات كما توهمه الرازي وكذا قوله في الرطوبة واليبوسة انه لم يثبت بالبرهان جعلهما
الغير رطبا ويابسا معناه نفي كونهما فاعلين مثل نفسيهما في المواد لا في القوى اللمسية كيف وقد صرح
في كثير من المواضع ان كل محسوس فانما له صورة مساوية في الحس ولا فرق في ذلك بين المبصرات كالالوان
والملموسات كالثقل والخفة وهذا هو الذي وعدناه في الفصل المتقدم واما الخاصة الغير الشاملة فكثيرة
لا يحتاج الى البيان واما التقسيم فالكيفية المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت

انفعاليات وذلك الحواس لانفعال عنها اولا ولكونها بخصوصها وعمومها تابعة للمزاج الحاصل من
انفعال العناصر بموادها فالخصوص كما في كيفيات المركبات كحلاوة العسل والعموم كما في كيفيات
البسايط كحرارة النار فان الحرارة بما هي حرارة قد يكون تابعة للمزاج الحاصل بالتركيب وانفعال المواد
وهذا معنى قولهم بشخصها او نوعها والا فالحرارة انواع كثيرة فالحرارة النارية وان لم يكن حصولها
بانفعال المادة لكن من شان الحرارة المطلقة ان يحدث بالانفعال في مادة وكذا الحلاوة العسلية
وان لم يكن في العسل على سبيل انفعال من العسل لكنها انما حدثت على انفعال في اسود تكونت عسلا
فانفعلت انفعالات صارت لاجل ذلك حلوة وان كانت غير راسخة سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها
امتنعت عن ان تسمى جنسها واقتصر على مجرد الانفعال فصل في الرد على القول بان كيفيات الاجسام نفس
اشكالها وبانها نفس الامزجة زعم بعضهم ان لا حقيقة للكيفيات المحسوسة بل هي مجرد انفعالات بعرض
للحواس فاذا قيل لا بد لانفعال الحاسة من بعضها دون بعض وببعض الكيفيات دون بعض من سبب والا
لا تنفعل البصر من الشفاف مثل ما ينفعل من الملون اجابوا ان الاجسام مركبة من اجزاء غير متجزية بالفعل وان
تجزت بالفرض وهي على اشكال متخالفة وعلى تراكيب واوضاع متخالفة وذلك الاختلاف يوجب اختلاف
الاثار الحاصلة في الحواس فالذي يفرق للبصر يسمى بالبياض والذي يجمعه بالسواد وكذا في الطعوم الذي
يقطع العضو تقطيعا الى عدد كثير لكون اجزائه صغارا شديد النفوذ هو الحريف والملايم في ذلك التقطيع
هو الحلو وكذا القول في الروايح والملموسات كالحرارة والبرودة وبالجملة فاختلاف الاشكال يوجب اختلاف
الاحساسات [illegible] ليس انما ينفعل من الاشكال لا من كيفية اخرى وهذا المذهب سهل الدفع وان ما في الحواس
صورة المحسوسات ومثالها ومثال الشكل غير مثال الطعم واللون وغيرهما سيجيء اتم في مباحث الكون والفساد
بطلان هذا المذهب ثم الذي يميز اللون عن الشكل ان الشكل محسوس باللمس واللون غير محسوس به فاحدهما
غير الاخر فان قيل المحسوس بالحقيقة هو الصورة الحاصلة في الحس فيجوز ان يفيد الشكل المخصوص للبصر
اثرا وللامس اثرا اخر قلنا الاثار الحاصلة في الحواس ان كانت اشكالا والشكل ملموس فالاثر الحاصل
في العين ملموس هف وان لم تكن اشكالا فقد ثبت القول بوجود كيفيات وراء الاشكال لان صورة الشيء
ومثاله لا بد ان يكون مطابقا له ومما يحتج به على اثبات هذه الكيفيات ان الالوان والطعوم و
الروايح فيها تضاد بخلاف الاشكال اذ لا تضاد فيها حجة اخرى الاحساس بالشكل متوقف على

الاحساس باللون ولو كان اللون شكلا لم يقف الشئ على نفسه فالوان الاشياء الواحد قد يرى جسما
واحدا على لونين مختلفين بحسب وضعين منه كطوق الحمامة يرى مرة شقرا ومرة على لون الذهب بحسب
اختلاف المقامات وايضا السكر في الفم الصفراوي مر وفي فم غيره حلو فلا حقيقة لهذه الاشياء الا انفعال
الحواس ولا اختلاف الاحساسات الا اختلاف المنفعلات والانفعالات بحسب الاوضاع المختلفة
والجواب اما طوق الحمامة فليس المرئي منه شيئا واحدا بل هناك اطراف الريش ذوات جهات ولكل جهة لها
لون فيرى لون الجهة الاخرى بالقياس الى القائم الناظر فللوضع مدخل في الرؤية لاشتراط المقابلة
فيها لا لان المرئي هو الوضع وليس الاحساس مجرد انفعال الحواس عن محسوساتها وان صدق ان
اختلاف الاحساسات لاختلاف المنفعلات واعلم ان جماعة زعموا ان الكيفيات نفس الامزجة وان
المزاج اذا كان على حد ما كان لونا وطعما معينين واذا كان على حد اخر كان لونا وطعما اخر
وليس سائر الكيفيات التي يجري مجراهما شيئا والمزاج شيئا اخر بل كل منها مزاج مخصوص ينفعل في اللامسة
شيئا وفي الباصرة شيئا اخر والذي يدل على بطلانه ان جميع الامزجة على حدودها الواقعة بين الغايات
ملموسة ولا شئ من الالوان ملموسا فليس شئ من المزاج لونا وايضا فان الكيفيات يوجد فيها غايات في
التضاد والامزجة متوسطة ليست بغاية فهي امور غير الامزجة الباب الثاني في الكيفيات الملموسة وهي
الحارة والبرودة هي التي تجمع بين المتشاكلات وتفرق المتشاكلات وذكر في رسالة الحدود في الحرارة انها
كيفية فعلية محركة لما فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان تجمع المتشابهات وتفرق المختلفات
اي صدور هذا الجمع والتفريق ليس صدورا اوليا بل ذلك تابع للخاصية الاولى وهي التحريك
والتخفيف فهذا الرسم المذكور في الحدود اولى من المذكور في الشفا فاذا فعلت الحرارة فعلها الاولي
يحدث بتحليلها الكيف تخلخلا من باب الكيف اي رقة القوام ويقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام وتصعيد
اللطيف من الاجزاء تكاثفا من باب الوضع اي اجتماعا للاجزاء الوحدانية الطبع بخروج الجسم الغريب عما
بينها ويقابله التخلخل بمعنى انتفاش الاجزاء بحيث يخالطها جرم غريب ومعنى الفعلية في الحرارة جعل الغير
شبيها لا بمجرد التأثير لانه اعم من الحركة وغيرها لتكون فعلية محركة بمنزلة قولنا جسم حيوان على ما زعمه
الامام وبالجملة فالخاصية الاولية للحرارة هي احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف
القوابل اثارا مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير وغير ذلك وتحقيقه ان ما يتأثر عن الحرارة ان كان

بسيطا استحال والا فالكيف ان يفضي به ذلك الى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء والهواء نارا وربما تفرق
المتشابهات بان يميز الاجزاء الهوائية من النارية ويتبعها ما يخالطها من الاجزاء الصغار المائية وان كان
مركبا فان لم يشتد التحام بسائطه ولا خفاء في ان الالطف اقبل للصعود لزم تفريق الاجزاء المختلفة وتبعه
انضمام كل الى ما يشاكله بمقتضى الطبيعة وهو معنى جمع المتشاكلات وان اشتد التحام البسائط فان كان
اللطيف والكثيف القريبين من الاعتدال حدث من الحرارة القوية حركة دورية لانه كلما مال اللطيف الى
الصعود جذبه الكثيف الى الانحدار والا فان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية كالنوشادر وان
كان هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا حدث تسييل كما في الرصاص وتليين كما في الحديد وان كان غالبا
جدا كما في الطلق حدث مجرد سخونة اصبح في تليينه الى الاستعانة باعمال اخر وعدم حصول الصعود
والتفرق بناء على العائق لا ينافي كون خاصيتها التصعيد والتفريق للمختلفات والجمع للمتشابهات فعلى
ما ذكرنا اندفع ما قيل اما انها تجمع المتشاكلات فليس كذلك لانها تفرق الماء بالتصعيد وكذلك تزيد الحطب
وتفرقه واما انها تفرق المختلفات فليس كذلك لانها لا تقوى على تفريق الاجزاء العنصرية التي في الطلق و
النورة والحديد والذهب والحيوان المسمى بالسمندل بل قد تجمع بين المتشاكلات ايضا كما تزيد بياض البيض وصفرته
تلازما لانا نقول اما تفريقها الماء فليس كذلك بل اذا احالت جزءا منه هواء وقع الفرق بينه وبين الماء لاختلاف
الطبيعتين ثم يلزم ان يختلط بذلك اجزاء مائية فيصعد مع الهواء بخارا واما فعلها في الحطب فلان
اجزاءها الارضية متماسكة بالمائية فاذا فرقت بينهما عرض تناثر الاجزاء اليابسة الرمادية واما الطلق
وا[illegible] والحديد فالنار قوية على تسييلها باعانة الحيل التي يتولاها اصحاب الاكسير وخصوصا اذا اعين
بما يزيدها اشتعالا كالكبريت والزرنيخ واما الذهب فالنار انما لا تفرقه لان التلازم بين بسائطه شديد
جدا فكلما مال شيء منها الى الصعود جذبه المائل الى الانحدار فيحدث من ذلك حركة دورية ولولا المانع
لفرقته النار وعدم الفعل لعائق ليس دليلا على انتفاء الفاعلية واما عقدها البيض فليس جمعا بل هو احالة
في قوامه ثم ان النار يفرقه عن قريب بالتقطير ثم اعلم ان هذا التعريف ونظائرها اعني التي للمحسوسات ليس بحد
فانه غير مركب من المقومات ولا ايضا برسم لان التعريف بالاثر بين يتنقل منه الذهن الى ماهية الملزوم وههنا
ليس كذلك فان من لم يشاهد النار لا ينتقل ذهنه من فهم الحركة الى فوق والجمع بين المتشاكلات والتفريق
بين المختلفات فهم ان المؤثر في ذلك هو الحرارة بل الفائدة في هذه الرسوم لهذه الكيفيات ذكر خواصها و

اثارها يجب تمييزها عن غيرها عند العقل بعد ما افاد الحس ما هو الممكن في ذلك وهي حاصلة بذكر هذه
اللوازم واعلم ان من القدماء من انكر وجود البرودة وجعلها عدما للحرارة ورد بان الجمود والتكثيف
كالسيلان والترقيق فعلان وجوديان متقابلان لهما ولا يمكن اسناد الفعل الوجودي الى العدم
ولا الى الجسمية المشتركة فلا بد من وجود كيفيتين وجوديتين لتكونا مصدرين لهذه الافعال الا
المتقابلة ويمكن ان يأول كلام القدماء بان وجود الحرارة اقوى من وجود البرودة فوجود البرودة
عادم لشدة الوجود ولذلك فعل الحرارة اشبه بالوجودي من فعل البرودة لان السكون والجمود
اشبه بالعدم من الحركة ولان الحرارة قد يكون جوهرا سماويا كالطبيعة الفائضة من عالم النفوس
على ابدان فيفعل افعالا غريبة مخالفة لفعل هذه الحرارات العرضية **فصل** في ماهية الحرارة الغريزية
وما يتبعها ربما يتوهم ان اطلاق الحرارة على حرارة النار وعلى الحرارة الفائضة عن الاجرام الكوكبية
وعلى الحار الغريزي الفائض من عالم النفوس وعلى الحرارة الحادثة بالحركة بحسب اشتراك الاسم وليس كذلك
لانه بمفهوم واحد وهو الكيفية المحسوسة التي توجب التلطيف والتصعيد وان كانت الحرارات مختلفة
بالحقيقة والذي ذكر فيه اختلاف المفهوم انما هو في اطلاق الحار على النار وعلى الحرارات السماوية و
على الطبيعة الفاعلة في الابدان وعلى الادوية والاغذية التي يظهر منها حرارة في بدن الحيوان اهل في
كل من الكوكب والدواء صفة مسماة بالكيفية المحسوسة التي يكون في النار ام ذلك توسع واطلاق
الحار على ما منه الحرارة وان لم يتم فيه المسمى بالحرارة فيه تردد والحق انه لو ثبت في ما منه الحرارة انه يفعلها
بالذات فهو حار فان القوى تعرف بافاعيلها والاثر من جنس المؤثر وان فعلها بالعرض بان يسد
المسام او يجمع الحرارة او يمنعها عن التحليل فليس بحار واختلفوا في ان الحرارة الغريزية التي بها قوام الحيوة
في الحيوان والنبات هل هي مخالفة بالنوع للحرارة الخارجية ام لا قال الشيخ في القانون الحار الخارجي اذا
حاول ان يبطل الاعتدال فان الحار الغريزي اشد الاشياء مقاومة له حتى ان السموم الحارة لا يدفعها
الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه ويدفع ضرر
البارد الوارد بالمضادة وليست هذه الخاصية للبرودة فانها انما تنازع وتعاوق الحار الوارد بالمضادة
فقط ولا تنازع الوارد فالحرارة الغريزية هي التي تحمي الرطوبات الغريزية عن ان تستولي عليها الحرارات
الغريبة فالحرارة الغريزية التي للقوى كلها والبرودة منافية لها ولذلك يقال حرارة غريزية ولا

يبقى برودة غريزية وحكي في حيوان الشفاء عن المعلم الاول انه قال الحرارة المنوية التي بها يقبل علاقة
النفس ليس من جنس الحار الاسطقسي الناري بل من جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية وترقات
المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء لانه ينبعث عنه وفرق بين الحار السماوي والحار الاسطقسي
واعتبر ذلك بتأثير حر الشمس في عين الاعشى دون حر النار فتلك الحرارة يتبعه الهيأة التي لا تبلغ الكمال
وبسببها صار الروح جسما الهيا نسبته من البدن والاعضاء نسبة العقل من القوى النفسانية فالعقل
افضل المجردات والروح افضل الاجسام وزعم الامام الرازي في انها هي النارية فان النار اذا خالطت
ساير العناصر افادت حرارتها المركب طبخا واعتدالا وقواما لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل
العناصر بين الكثرة المفضية الى ابطال القوام والقلة العاجزة عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك الحرارة
هي المسماة بالحرارة الغريزية وانما يدفع الحر الغريب لان الحر الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة افادت
من النضج والطبخ ما يتعسر عنده على الغريب تفريق تلك الاجزاء فلهذا السبب يدفع الحرارة الغريزية الحرارة
الغريبة فالتفاوت بين الحرارتين ليس في الماهية بل في الدخول والخروج حتى لو توهمنا الغريبة جزءا والغريزية
خارجة لكانت الغريبة يفعل فعل الغريزية اقول يلزم على ما ذكره ان يكون الشيء عند انكسار وضعفه يفعل
افعالا لا يقوى على شيء منها عند كماله وشدته وايضا الفرق حاصل بين عدم انفعال الشيء عن المفسد
المضر وبين ان يدفع ضرره الحاصل فالحار الغريزي يدفع عن البدن الحرارة الغريبة التي وردت البدن
وامرضته ثانيا ولا شك ان الحرارة الاسطقسية التي في البدن تشتد بورود حرارة اخرى غريبة
بحرارة النار او تسخن بالاهوية الحارة او بالحميات فالتي تقاوم هذه الاشياء المقوية لهذه الحرارة و
تدفعها عن البدن وتعالجه وتعيده الى الصحة والسلامة بعد اشرافه على الاحتراق والفساد ما هي اهذه
الافاعيل تصدر عن النارية التي هي مكسورة مقهورة على تقدير وجودها وعدم انخلاعها كساير الصور
الاسطقسية كما هو المذهب المنصور اهي صادرة لا عن شيء او عن البرودة التي لا فعل لها الا الفعود و
السكون او عن النفس والنفس لا يفعل الا بواسطة القوى والكيفيات فما ابعد عن الحق قول من نسب التنمية و
التغذية والتوليد بما في كل منها من الترتيبات والتنبيهات والتعديلات الى حرارة شانها الاحراق والتفريق
وايضا الحار الاسطقسي كاين في الاسطقسات بطبايعها متداعية الى الانفكاك مجبورة بالقسر على الالتيام فالذي
يجبرها على الالتيام ويحفظها عن التفرق هو الحار الغريزي باستخدام النفس او الطبيعة اياه اذ قد ثبت في

موضعه ان هذه الافاعيل الطبيعية لا تتم الا بشئ من هذه الكيفيات الاربع سيما الحرارة ومن نظر
حق النظر يعلم ان نسبة الحرارة الى الطبيعة كنسبة الميل الى القوة المحركة وكما ان طبيعة النار حارة الجوهر
كما ان معتدل الوجود وجودي الجوهر فكل مبدء للحرارة الغريزية نفسا كان او طبيعة فلكية او عنصرية
يجب ان يكون حار الذات بذاته لا بحرارة زائدة بل ذاته بذاته حرارة وحارة الا ان تلك الحرارة نوع اخر
اعلى واشرف من هذه الحرارة وذاته بالحقيقة نار اخرى اجل من هذه النيرانات ومحيطة بهذه لا احاطة
وضعية فقط كاحاطة السماء بكرة الارض بل احاطة قهرية علية غير محسوسة بهذه الحواس فالطبيعة والنفس
عندنا حارتان غريزيتان ولها طبقات كثيرة الروح التي هي مطية النفس في هذا العالم جوهر نادي غير مركب
من العناصر كما زعم الجمهور بل هي من جنس الاجرام السماوية غير قابلة للموت والبرد لكونها حية بالذات نعم قد تعدم
ولا توجد لا انها تموت وفرق بين الفساد والعدم كما انه فرق بين الوجود والتكون وهذه المباحث بعيدة
عن اذهان اكثر المشتغلين بالفكر فضلا عن المقلدين فصل في ماهية الرطوبة واليبوسة واحكامهما
ورد في كلام بعض المتقدمين ان رطوبة الجسم كونه بحيث يلتصق بما يلامسه ورده الشيخ في الشفاء بان الالتصاق
لو كان الرطوبة لكان اشد الاجسام التصاقا اشدها رطوبة وليس كذلك والا لكان العسل ارطب من الماء
فالمعتبر في الرطوبة سهولة القبول للتشكل وتركه فهي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل بشكل الحاوي
الغريب وسهل الترك له واليبوسة هي التي بها يعسر قبول الشكل الغريب وتركه وقال الامام الرازي بان المعتبر
في الرطوبة سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه ولا نسلم ان العسل اشد التصاقا من الماء ان عنيت
به سهولة الالتصاق اذ لا شك ان الشئ كلما كان ارطب كان اسهل التصاقا بالغير وليس ... اسهل التصاقا
من الماء وان عنيت به شدة الالتصاق او كثرة دوام الالتصاق فنحن لا نفسر الرطوبة بدوام الالتصاق حتى
يلزمنا ان يكون الادوم التصاقا ارطب وايضا ليست الرطوبة نفس الالتصاق حتى يكون الادوم ارطب
بل الالتصاق عرض من باب الاضافة والرطوبة من باب الكيف بل هي ما به يستعد الجسم للالتصاق ويلزمها
لا محالة سهولة الانفصال ... لصعوبة الانفصال اقول اعتراض الشيخ ليس على تفسير الرطوبة بسهولة
الالتصاق والانفصال كما يدل عليه ظاهر كلامه ولهذا يوجد هذا التفسير في بعض كتبه بل مبناه على انه
لا تعرض في كلامهم بذكر السهولة في جانب الالتصاق ولا بذكر الانفصال اصلا على ان ما ذكره من
استلزام سهولة الالتصاق سهولة الانفصال محل منع وكذا ورد على اعتبار سهولة الالتصاق انه يوجب

ان يكون اليابس المدقوق جدا كالعظام المحرقة رطبا لكونه كذلك ويجاب بانه يجوز ان يكون ذلك لفرط
مخالطة الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على راي من يقول برطوبة الهواء على سهولة الالتصاق على البلة
لولا مانع فرط اللطافة لا على راي من لا يقول بها واعترض على التعريف بسهولة الاشكال بوجوه منها
ان النار ارق العناصر والطفها واسهلها قبولا للاشكال فيلزم ان يكون ارطبها وبطلانه ظاهر و
اجيب بانا لا نسلم سهولة قبول الاشكال الغريبة في النار الصرفة وانما ذلك فيما نشاهده من النار المخالطة
بالهواء فان قيل اذا اوقدنا التنور شهرا او شهرين انقلب ما فيه من الهواء نارا صرفا او غالبة مع ان سهولة قبول
الاشكال بحالها قلنا الواو قد الف سنة فمداخلة الهواء بحالها ومنها انه بمقتضى هذا التعريف كان الهواء
رطبا لكنهم اتفقوا على خلط الرطب باليابس يمنعه استمساكا عن التشتت وخلط الهواء بالتراب لم يزل بسرك
فليس رطبا هف والجواب ان ذلك انما هو في الرطب بمعنى البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة
شايع ومنها انه يوجب ان يكون المعتبر في كون الجسم يابسا صعوبة قبول الاشكال فلم يبق فرق بين اليبوسة
والصلابة ويلزم كون النار صلبة لكونها يابسة والجواب ان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن
ويكون للشيء بها قوام غير سيال والصلابة بخلافه فهما يغايران الرطوبة واليبوسة بهذا الاعتبار الا انه
يشبه ان يكون مرجع قبول الغمز ولا قبوله الى الرطوبة واليبوسة والحق ان تعريفنا الرطوبة بكيفية تقتضي
سهولة الالتصاق وتركا اولى واما اليبوسة فيما يتوقف تحقيقه ان من الاجسام ما يتفرق اجزاؤه ويترك
بسهولة اما الضعف تماسك الاجزاء بعضها ببعض واما التركيبه من اجزاء صغار مع صلابة كل منها فالاول
هو اليابس الذي هو الهش فاليبوسة كيفية تقتضي كون الجسم سريع التفرق عسر الاجتماع وظهر الفرق بينها
وبين الهشاشة كما بينها وبين الصلابة واما بيان انهما فاعلم انا قد اشرنا الى ان تفسير الرطوبة بالكيفية
التي معها يكون الجسم سهل الالتصاق وتركا اولى فاذا كانت كذلك فهي لا محالة صفة وجودية وهي من
المحسوسات لا محالة وكذلك اليبوسة لما مر واما اذا قلنا هي التي لاجلها يسهل قبول الاشكال فهو كلام مجازي
اريد به ظاهره فان السهل والصعب من باب المضاف والرطوبة واليبوسة ليستا بل التحقيق فيه ان الرطب هو
الذي لا مانع له في طباعه عن قبول الاشكال الغريبة وعن دفعها واليابس هو الذي في طباعه مانع يمنع
من ذلك مع امكانه فعلى هذا يشبه ان يكون التقابل بينهما بالعدم والملكة فلم يكن الرطوبة وجودية ولا ايضا
محسوسة بالذات بل كان الاحساس بها عبارة عن عدم الاحساس بمانع عن التشكل والذي يؤكد ما ادعيناه

انها سواء فسرت بالقابلية او بعلة القابلية صفة عدمية او وجودية فهي لا يلزم ان لا يكون مفتقرا
على الجسم اما على تقدير كونها قابلية والقابلية عدمية فظاهر واما على تقدير كونها قابلية والقابلية
وجودية فلان هذه القابلية حاصلة للجسم لذاته مع سائر القابليات لان شان الجسم قبول الاشكال
ولذلك فان هذا القبول حاصل لليابس ايضا واما على تقدير كونها علة للقابلية والقابلية وجودية
فلانه لما كانت قابلية الجسم للاشكال حكما ثابتا له لذاته استحال ان يستدعي علة زائدة واما على تقدير
كونها علة للقابلية وهي عدمية فعدم الحاجة اليه اظهر فتبين ان الرطوبة بهذا التفسير ليست وجودية
فالاشبه انها غير محسوس ولهذا لا يقع الاحساس بالهواء عند كونها معتدلة لا حر فيه ولا برد ولا حركة
ولو كانت رطوبتها وجودية كان الاحساس به دائما فلم يقع شك في كون هذا الفضا خلا ام ملا واعلم ان
الشيخ مال في فصل الاسطقسات الى ان الرطوبة غير محسوسة وذكر في كتاب النفس انها محسوسة قال بعض
العلماء لعله اراد بالغير المحسوسة هي التي بمعنى سهولة قبول الاشكال وبالمحسوسة هي التي بمعنى سهولة الاتصال
اعني البلة وهذا حسن والله اعلم بالصواب **فصل** في اللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والبلة
والجفاف اللطافة قد يطلق على رقة القوام كما في الماء والهواء وعلى سهولة قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة
جدا وللغلظة معنيان متقابلان لهما وقال الشيخ في طبيعيات الشفاء يشبه ان يكون التخلخل شابها للطف بالمعنى الاول
مع زيادة معنى فانه يفيد الرقة مع كبر في الحجم والرقة ايضا يستلزمه الا ان التخلخل يدل على الكبر بالتضمن وهي
بالالتزام وقد يراد بالتخلخل ويراد به تباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض على وجه يتخللها ما هو الطف منها وهذا المعنى
غير مشتغل به ههنا ثم قال لكن اللطيف والمتخلخل بالمعنى الاول غير نافع في الفعل والانفعال الا بالعرض وقال
في قاطيغورياس يقال التخلخل للانتفاش كالصوف المنفوش ويقال لما اذا صار الجسم الى قوام اقبل للتقطيع والتشكيل
من انفعال يقع فيه ويقال لقبول المادة حجما اكبر فالاول من الوضع والثاني من الكيف والثالث من الاضافة
في الكم او كم ذو اضافة وللتكاثف معان ثلثة متقابلة لها واعترض عليه بان اللطيف والمتخلخل بالمعنى الاول
هناك هو بعينه الرقة المفسرة ههنا بسهولة قبول التقطيع والتشكيل وقد حكم هناك بانه غير نافع في الفعل
والانفعال الا بالعرض مع انه الذي فسر به الرطوبة فلزم خروج الرطوبة من الكيفيات الفاعلة فيهما مع انه ثبت
اثبات ذلك مطلوب له في ذلك الفصل من الطبيعي والاولى ان يقال سهولة قبول الاشكال هي الرقة واللطافة
فاما سهولة الاتصال بالغير والانفصال هي الرطوبة النافعة في الفعل والانفعال والكثافة عبارة عن صعوبة

قبولاً للأشكال وأما اللزوجة فكيفية مزاجية عن بسيط المعنى لأن اللزج ما يسهل تشكيله بأي شكل أريد ولكن
تفريقه بل يمتد متصلاً فهو مؤلف من رطب ويابس شديدا الالتحام والهش ما يخالفه فهو ما يصعب تشكيله ويسهل
يسهل تفريقه لغلبة اليابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج وأما البلة فاعلم أن ههنا رطباً ومبلولاً منتقعاً فالرطب
هو الذي صورته النوعية تقتضي الرطوبة بمعنى قبول الالتصاق والانفصال والمبلول ما يعرضه الرطوبة بمعان
رطب فإن نفذت الرطوبة في باطنه فهو المنتقع والجفاف مقابل البلة فصل في الثقيل والخفيف وفيه
مباحث أولها أن الشيخ قال في الحدود الاعتماد والميل كيفية بها يكون الجسم مدافعاً لما يمنعه عن الحركة فدلّ
على أنه مبدأ المدافعة لا نفسها وهي غير الحركة كما في الثقيل المسكن في الجو والزق المنفوخ المسكن تحت الماء فإنه
يحس منهما الميل الهابط وأيضاً عده وغير الطبيعة لأنها قد تكون نفسانية ولد[illegible] بها عند كون الجسم في حيزه
الطبيعي ولأن المدافعة تشتد وتضعف والطبيعة بحالها وثانيها أن لمن أثبت الميل أمراً غير المدافعة أن يقول
الحلقة التي يجذبها الجاذبان المتساويان [illegible] تقف في الوسط لا شك أن كلاً منهما أثر فيها فعلاً يمنع عن تحريك
الآخر إياها غير المدافعة لعدم حصولها وليس ذلك نفس الطبيعة لأن فعلها إلى جانبي العلو والسفل وفعلها
لو تم فإلى جانبين غيرهما فثبت أن لهذه المدافعة مبدأ غير الطبيعة وغير القوة النفسانية وثالثها أن الخفة
والثقل قد عرفهما الشيخ في الحدود بقوله الثقل قوة طبيعية يتحرك بها الجسم إلى الوسط بالطبع والخفة قوة
طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع وليس المراد من الوسط نفس المركز بل موضع ينطبق مركز الثقيل أي
مركز ثقله على مركز العالم عند كونه في ذلك الوضع ومركز الثقل عبارة عن نقطة يتعادل ما على جوانبها
ثقلاً بمعنى أن ثقل كل جانب يساوي ثقل ما يقابله أقول وقوله بالطبع ليس مكرراً كما زعم بعض ولا صفة للمركز
احترازاً عن مركز الكرات الخارجة المراكز لأن الثقيل لا يتحرك إليها بل إلى ما هو المركز بالطبع وهو مركز
الجسم الأول الفاعل للجهات كما زعم الرازي بل صفة للحركة احترازاً عن الحركة القسرية على ما هو التحقيق من أن
فاعلها هي الطبيعة التي في المقسور ليخرج عن الثقيل الخفيف المتحرك إلى الوسط بالقسر وعن الخفيف الثقيل المتحرك
إلى فوق ثم إن قوله قوة طبيعية يدل على أن الميل غير الطبيعة سواء كان [illegible] المدافعة أو مبدأ المدافعة ورابعها
أقسام الميل طبيعي وقسري ونفساني والطبيعي لا يكون للجزئي إلا إلى جهة من الجهات والجهة الحقيقية اثنتان
فالميل الطبيعي اثنان الثقل وهو الميل السافل والخفة وهو الميل الهابط والقسري على خلاف الطبيعي وأما النفساني
فقد يكون مستديراً وقد يكون مستقيماً وقد يختلف باختلاف الإرادات وخامسها أن الميل الطبيعي لا يوجد

في الاحيان عند ما يكون في احيازها الطبيعية قال الامام الرازي هذا مما نص عليه الشيخ في كتاب السما
والعالم من الشفاء من غير حجة اقناعية فضلا عن البرهانية اقول هذا في الوضوح بمنزلة لا يحتاج الى
البرهان بعد تصور الميل ومبدائه ولازمه عند عدم المانع وسادسها ان الميل قد يراد به نفس المدافعة وقد
يراد به السبب القريب لها وهو المنبعث من الطبيعة عند حاجتها اليه حين خروجها عن الموضع الطبيعي
او النفس عند الارادة باستخدام الطبيعة وكما ان من الممتنع وجود حركتين مختلفتي الجهة من الجسم بالذات
لان الحركة الواحدة تقتضي قربا الى موضع ما ويلزمها البعد عن خلاف جهة فلو وجدت حركتان كذلك لكان
الجسم الواحد التوجه وعدمه الى كل من القصدين فكذلك من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان بالفعل
في جسم واحد سواء اريد بالميل نفس المدافعة او سببها القريب منها فعلى ما ذكرنا اندفع التناقض الذي
اورده الامام الرازي على كلامي الشيخ في الموضعين من الشفاء احدهما ما قال في الفصل الذي بين
فيه ان بين كل حركتين سكونا بالفعل ولا تصغ الى قول من يقول ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون
في شيء بالفعل مدافعة الى جهة وفيه بالفعل التنحي عنها ولا تظن ان الحجر المرمي الى فوق فيه ميل اسفل
البتة بل فيه مبدا من شانه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العائق والثاني ما قال في الفصل الذي يتكلم
فيه في الحركة القسرية السبب في الحركة القسرية قوة يستفيدها المتحرك من المحرك يثبت فيه مدة الى ان يبطلها
مصاكات كانت تتصل عليه مما يماسه ويخرقه فكلما ضعف بذلك قوي عليه الميل الطبيعي فقوله قوي
عليه الميل الطبيعي يشعر بوجود الميل الطبيعي مع الميل القسري ولكن المراد منه مبدا المدافعة او قوتها بمعنى
الامكان الاستعدادي المقابل للفعل واما الحلقة الساكنة مع انها المجذوبة الى جهتين فيحكم بوجود
استعداد بعيد للمدافعتين لا وجودهما ولا وجود مبدائهما القريبين وسابعها ان الميل كما يكون الى
الجهات المكانية كذلك يكون الى المقاصد الكيفية والكمية والوضعية بل الجوهرية كما مضى في مباحث
الحركة بل الميل لما كان هو السبب القريب للحركة ينقسم الى اقسامها فمنه ما يحدث فيه من طباع المتحرك فينقسم الى
ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل النبات الى التزيد في الكم والى الاستحالة
في الكيف كميل العنب من الحموضة بل من المرارة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الصفرة وميل الحيوان عند
اندفاعه الارادي الى جهة ومنه ما يحدث من تاثير قاسر خارج من الجسم كميل السهم عند انفصاله عن
القوس والكل عندنا بسبب الطبيعة سواء كانت مستقلة او مقهورة للنفس او مقسورة بامر خارج لكن

لكن المحسوس من هذه الاقسام ليس الا الميل المكاني والقسري منه يختلف الاجسام في قبوله والتأبي والتعصي
عنه بحسب امور ذاتية او عرضية فالاختلاف الذاتي هو ما بحسب قوة الميل الطبيعي وضعفها فالاقوى
بحسب الطبع اكثر تعصيا وامتناعا من قبول الميل القسري والاضعف اقل امتناعا اما لعدم تمكن القاسر
منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الممانع كالتبنة او لتحلله الذي لاجله يتطرق اليه الموانع
بسهولة كالريشة او لغير ذلك وثانيها انه كما يجوز اجتماع حركتين متخالفتي الجهة في جسم احداهما
بالذات والاخرى بالعرض احدهما بالذات والاخرى بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان لحركة الشخص
بنفسه في سفينة متحركة بحركة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل احدهما
بالذات والاخرى بالعرض كحجر يحمله الانسان ويمشي فانه يحس ثقله وهو ميله بالذات ويخرق الهواء منه وهو
ميله بالعرض الذي للانسان بالذات لكن لا يجوز اجتماع ميلين متخالفين احدهما بالطبع والاخر بالقسر
كما لا يجوز اجتماع حركتين مختلفتين لكن نفس الميل تشتد وتضعف اما الطبيعي فبحسب اختلاف الجسم ذي
الطبيعة في الكم فالاكبر اشد ميلا من الاصغر او في الكيف كالتكاثف والتخلخل فالاكثف اشد ميلا
للهبوط من الالطف وبالعكس للصعود وفي الوضع كاندماج الاجزاء وانفشاشها وقد يختلف ايضا بسبب
خارج من رقة قوام المسافة وغلظه واما القسري فبحسب ما اشرنا اليه اذا تقرر ذلك فاعلم انه اذا طرأ على جسم
ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري تقاوم السببان اعني القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة
مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم اخذ الموانع الخارجية مع الطبيعة في افنائه قليلا قليلا فيأخذ
الميل العرضي في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد الى ان تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى
الجسم عديم الميل ثم يحدث الطبيعة ميلها مشوبا بآثار الضعف الباقية فيها ويشتد بزوال الضعف فيكون
الامر بين قوة الطبيعة والميل القسري قريبا من الامتزاج الحادث من الكيفيات المتضادة انتهى وقد مثل
الشيخ حال الميلين الطبيعي والقسري كما يشاهد في الحجر المرمي حالتي صعوده وهبوطه وكيفية التعادم
بينهما بحال الماء في حدوث الحرارة المتعذرة فيه من تاثير غيره حيث [illegible] البرودة المنبعثة عن طباعه الى
ان تزول تلك الحرارة باسباب خارجة شيئا فشيئا فيعود انبعاث البرودة من طباعه فانه لا يجتمع في الماء حرارة
وبرودة بل يكون ابدا متكيفا بكيفية واحدة متوسطة بين غايتي الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة اميل
فيسمى حارا وتارة اميل الى تلك فيسمى باردا وتارة متوسط بينهما فلا يسمى باسميهما وذلك بحسب تفاعل

الحرارة العارضة والطبيعة مع ما يتبعها ونهامن الامور الخارجة كالهواء المبرد الحاوي لذلك الماء فكما لا
يجتمع في جسم ميلان بل يكون دائما ذا ميل واحد شديد او ضعيف قسري او طبيعي وعند تقاوم الميل
القسري والطبيعة كانه يعدم الميل بالكلية لكن الفرق بين الميلين الطبيعي والقسري للحجر وبين البرودة الكا
والحرارة القسرية والهابط الطبيعة وكما في الحلقة التي يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ولكن خلو
الماء عن مرتبة من الحرارة والبرودة غير ممكن لا يقال الاضداد يجوز خلو الموضوع القابل عنهما وبعضها
لا يجوز خلوه عنهما وتاسعها انه هل يجوز اجتماع الميلين الى جهة واحدة احدهما طبيعي والاخر غريب اما
الجسم الابداعي الذي وجد على كماله الاتم من غير عايق عن ميلها الطباعي كالافلاك في حركاتها الو
وكالعناصر الكلية في حركاتها لو فرض في العالم خلاء وهي في غير احيازها كان ذلك ممتنعا لان
قاعدة الامكان الاشرف دلت على انها في اقصى الممكن من قوتها الطبيعية فبلوغها بالغة الى الغاية فلا
يمكن الزيادة عليها من خارج واما في غيرها حيث يكون الجسم عارضا بما به فقد مثل الحجر الهاوي في فان
الهواء نيقاومه في ميله فلا يبعد ان يحصل معه معاون من ميل خارج يوجب سرعة حركته وعاشرها ان
المعتزلة من المتكلمين يسمون الميل اعتمادا ويقسمون الاعتماد الى لازم كاعتماد الثقيل الى السفل والخفيف
الى فوق وغير الطبيعي مختلفا منهم من جعل الاعتماد في الجسم واحدا لكنه يسمى باسما مختلفة بحسب الاعتبار
فيسمى اعتماده واحدا بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة وان لم يكن له بالنسبة الى ساير الجهات اسم مخصوص
وذهب بعض اخر الى انها متعددة متضادة لا يقوم بجسم واحد اعتمادان بالنسبة الى جهتين ومنهم كالجبائي
على ان الاعتماد لازما كان او مختلفا غير باق وقال ابو هاشم بل اللازم باق بحكم المشاهدة كما في الالوان
والطعوم وقال الجبائي ان الاعتماد لا يولد حركة ولا سكونا وانما ولدها الحركة فان من فتح بابا
او رمى حجرا فانما لم يتحرك مدة لم يتحرك المفتاح ولا الحجر فالحركة في المفتاح او الحجر تولد حركة بعد حركة وتولد
سكونه في المقصد وابو هاشم على ان المولد للحركة والسكون هو الاعتماد واستدل ايضا بان حركة
الرامي متأخرة عن حركة الحجر المرمي لانه ما لم يندفع الحجر من حيزه امتنع انتقال يد الرامي اليه لاستحالة التداخل
بين الجسمين وهو ضعيف لانه ان اريد التأخر بالزمان فاستحالة التداخل لا يوجب ذلك لجواز ان
يكون اندفاع هذا وانتقال ذلك في زمان واحد كما في اجزاء الحلقة التي تدور على نفسها بل الامر كذلك
والا لزم الانفصال وان اريد بالذات فالامر بالعكس اذ ما لم يتحرك اليد لم يتحرك الحجر ولهذا يصح ان

يتحرك بتحركتنا اليد فيحرك الحجر دون العكس فالاقرب لمن قال بالتوليد ان المولد للحركة والسكون قد يكون
هو الحركة وقد يكون الاعتماد فانه يولد اشياء مختلفة من الحركات وغيرها بعضها للذات من غير شرط كتوليد
الحركة لانه السبب القريب لها وبعضها بشرط كتوليده اوضاعا مختلفة للجسم بشرط حركاته وكتوليد عود الجسم
الى حيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه وكتوليد الالم بشرط توليده تفرق الاتصال والاصوات بشرط توليده
المصاكة هذا تقريب مذهبهم في الميل واما على قوانين الحكماء فقد علمت ان الميل عرض باق في المواضع التي ذكرناها
وانه مما يشتد ويضعف والشدة والضعف يوجبان تبدل الشيء لذاته فالميل غير ضروري البقاء في كل جسم
بشخصه انما الباقي في كل جسم شخصي هو الطبيعة الجوهرية المقومة له واما الذي استدل به بعض العلماء على
بقاء الميل في حال الوصول الى المطلوب من تفعل الايصال لانه المحرك والمدافع اليه والمدافع هو بعينه الموصل
اليه ويمتنع انفكاك المعلول عن علته فذلك صحيح يقتضي وجود الميل ان الوصول ولا يقتضي بقاءه كما لا يقتضي
بقاء الحركة بل استحالهما لان المستدعي لان الحركة هو خروج الجسم عن ما هو المطلوب طبعا كان او قسرا او
ارادة وهو غير باق في زمان الوصول الى المطلوب فلا يمكن الميل المحرك اليه لاستلزامه تحصيل الحاصل و
حادي عشرها ان الميل هيئة قارة وان وقع في بعض افرادها تدريج وليس كالحركة التي لا يتصور الا تدريجا
لشيء كالاين والكم وغيرهما وذلك لان الميل لا بد من وجوده عند الوصول الى الحدود مطالب غير منقسم
في الحدوث والموجود في حد غير منقسم كان موجودا في ان وان استمر قبله او بعده ايضا وثاني عشرها انه لا
تفاعل بين الثقل والخفة اذ الثقل يوجب حركة الجسم الى جانب المركز والخفة الى جانب المحيط وكل منهما يوجب
تباعد [illegible] عن جسم الاخر فالوصفان الموجبان تباعد الجسمين الى غاية التباعد يستحيل ان يجتمعا حتى يتفاعلا و
قد علمت ان السكون الذي بين حركتي الثقيل الصاعدة والصاعدة انما حصل من تفاعل بين الطبيعة والميل
القسري الصاعد لا بين الميلين لعدم اجتماعهما بل هما منعدمان جميعا في ذلك الزمان الا في الطرفين
ففي ان اوله كان اخر زمان الميل القسري وقد قاومته الطبيعة حتى ازالته وفي ان اخره كان اول زمان الميل
الطبيعي وقد احدثته الطبيعة بعد فراغها عن اثار شواغل الميل القسري [illegible] فيما يظن دخوله في الكيفيات
اللمسية وليس منها من ذلك الخشونة والملاسة والصلابة واللين وانما يقع الاشتباه في مثل هذه الامور
لعدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فالخشونة اختلاف الاجزاء والملاسة استواؤها وهما من باب الوضع
على ان المحسوس ليس مجرد الوضع ايضا بل الامر اخر من صلابة او لين او حرارة او برودة او غيرهما فليسا من هذا الباب

اما اللين فله صفتان الانغمار الحاصل فيه وهو من باب الحركة مع تقعير في سطح منها وهو من باب الكيفيات
المختصة بالكميات وليس اللين نفس هاتين الصفتين لانه موجود مع عدمهما ولان اللين غير محسوس بالبصر وهما
محسوسان به فاللين عبارة عن استعداد تام نحو الانغمار وكذا الصلب فيه امور بعضها عدمي وهو عدم الانغمار
وبعضها وجودي فمنه المقاومة المحسوسة ومنه بقاء الشكل وليست الصلابة شيئا منها اما العدم فظاهر و
اما الشكل فقد علمت واما المقاومة فلو كانت صلابة لكان الهواء الذي في الزق المنفوخ صلبا وكذا
الرياح الهابة بل الصلابة هي الاستعداد الطبيعي نحو اللاانفعال والاستعداد واللااستعداد ليسا مما
يدرك بالحس فضلا عن اللمس فالصلابة واللين من باب الكيفيات الاستعدادية واما سائر الكيفيات الحاصلة
بالامتزاج بين اوائل الملموسات اعني الاربع الفعليتين والانفعاليتين فاللائق بذكرها موضع اخر حين
التشاغل بذكر مباحث الاجسام الطبيعية واما الكيفيات المذوقة وان ناسب ان تردف بهذا المقام لكون
المذوق تلو الملموس لكن اخرناها لكون البحث عنها مختصرا فاولنا ارداف الكيفيات المبصرة لهذا الموضع استمدادا
من فاعل الخير والجود واستجلابا لافاضة العلم واكمال الوجود الباب الثالث في الكيفيات المبصرة
وفيه فصول فصل في اثبات الالوان ذهب بعض الناس الى ان لا حقيقة للون اصلا بل جميع الالوان
من باب الخيالات كما في قوس قزح والهالة وغيرهما فان البياض انما يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة
المتصغرة جدا لكثرة السطوح المتعاكسة عنها النور بعضها من بعض كما في الثلج فانه لا سبب هناك الا مخالطة
الهواء ونفوذ الضوء في اجزاء صغار جمدية وكثرة انعكاساته وكما في زبد الماء والمسحوق من البلور والزجاج
الصافي واما السواد فمن عدم غور الضوء في الجسم لكثافته واندماج اجزائه والحاصل ان البياض هو راجع
الى النور والسواد الى الظلمة وباقي الالوان متخيلة من تفاوت اختلاط الشفيف بالهواء وربما ينسب
السواد الى الماء نظرا الى انه يخرج الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء الى السطوح ولاجل هذا يميل الثوب المبلول
الى السواد والمحققون على انها كيفيات محققة لا متخيلة وان كانت متخيلة في بعض المواضع ايضا وظهورها
في الصور المذكورة بتلك الاسباب لا ينافي تحققها وحدوثها باسباب اخرى التي هي باستحالات المواد و
اعلم ان الشيخ ذكر في فصل توابع المزاج من ثانية الفن الرابع من الطبيعيات انه لم يعلم انه هل يحصل البياض
بغير هذا الطريق المذكور ام لا ولكن في المقالة الثالثة من علم النفس قد قطع بوجود ذلك فقال انه لا
شك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه

بوجوه احدها كما في البيض المسلوق فانه يصير اشد بياضا مع ان النار لم يحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت
الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وثانيها كما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه مرداسنج حتى
انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم تطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته
ثم يخلط الماءان فينعقد فيه المنحل الشفاف من المرداسنج ويصير في غاية البياض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الا
فليس ابيضاضه لان شفافا متفرقا قد دخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض وكما في الجص فانه يبيض
بالطبخ بالنار لا بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء وتداخل الهواء فيه اظهر وثالثها ان اختلاف طرق
الانتهاء من البياض الى السواد حيث يكون تارة من البياض الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة
ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد يدل على اختلاف ما يتركب عنه الالوان اذ لو لم يكن كذلك
لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ في طريق واحد ولم يكن اختلاف الا بالشدة والضعف لهما و
ورابعها انعكاس الحمرة والخضرة ونحوهما من الالوان اذ لولا اختلافها الا الاختلاف المتقدم بغيره لوجب
ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر وغيرهما الا البياض لان السواد لا ينعكس بحكم التجربة هذا محصل ما افاده
في الشفاء ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب بين السواد
والبياض اقوى منه لا لانهما على ان [illegible] البياض لا يجب ان يكون مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في
كل منهما موضع نظر لجواز ان يقع تركب السواد والبياض على انحاء مختلفة وان يقع انعكاس السواد عند الا
لا عند الانفراد والعجب ان صاحب كتاب المواقف فهم عن سوء فهمه او سوء فطنته مثل الشرح عن بعض عبارات
الشفاء حيث يقول في بيان سبب البياض في الصور المذكورة ان اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص
سبب لظهور لون ابيض ولو سلم لون البياض انه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة ونسبه الى المغلطة حاشاه
عن ذلك ومنهم من نفى البياض واثبت السواد تمسكا بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ ودفع بان قولهم للاسود
انه غير قابل للبياض ان عنوا به على سبيل الاستحالة فغير صادق اذ كذبهم الشيب بعد الشباب وان عنوا به على سبيل
الانصباغ فسببه ان الصبغ المسود لما فيه من قوة قابضة فيخالط وينفذ والمبيض عريا عنه [illegible] عن اصحاب الا
انهم يصنعون نحاسا كثيرا برصاص مكلس وزرنيخ مصعد وذلك يبطل [illegible] وربما تمسكوا بان مادة البياض
تقبل الالوان ومادة السواد لا تقبلها فدل على ان مادة البياض عارية عن اللون ودفع بانه يجوز ان
يكون الحقيقي منا رقا والتخيلي لانهما لزوال سبب الاول ولزوم سبب الثاني اقول لا اشتباه في ان القابل

اتصافه بكون لا يمكن اتصافه بلون اخر فمادة البياض ما دام بياضه لا يمكن ان يتصف بلون اخر
وكذا في السواد وساير الالوان بلا خوف فان فرق بان انسلاخ السواد عن محله غير ممكن كان رجوعا
الى الوجه الاول وان انسلاخ الشيء وعدم انسلاخه من اضعف الدلايل على العدم والوجود فرب وجود
وجودي ينسلخ ورب عدمي لا ينسلخ كالعمى والبصر حيث ينسلخ الوجودي ولا ينسلخ العدمي وربما احتج
بان محل البياض يقبل جميع الالوان وكل ما يقبل الشيء يجب ان يكون عاريا عنه فمحل البياض يجب ان
يعري عن الالوان كلها والجواب ان الصغرى كاذبة لانه يقبل ما سوى اللون الابيض الذي فيه والا
يلزم الاعراء عن غيره لا البياض وان اريد بالقبول الامكان الجامع للفعلية منعنا الكبرى وهو
ظاهر وربما قيل لو كان القابل للشيء واجب الانخلاع عنه لكان ممتنع الاتصاف به واللازم باطل
فكذا الملزوم وهو منفسخ بان القضية مشروطة فلا يلزم الا امتناع الاتصاف ما دام قابلا وذلك
حق تتمة اعلم ان كل ما يحدث من الالوان بسبب صناعي او نضج طبيعي وبالجملة باستحالة للمادة
فهو لون طبيعي وكل ما يحدث دفعة في محل وان كان بعد حركة مكانية فهو لون غير طبيعي كالالوان
القزحية والزجاجية والوان المسحوقات المشف وكالجمد المكسور باجزاء صغيرة وكلا القسمين موجودان
لكن احدهما مادي حاصل بانفعال المادة والاخر من تعينات النور الحاصل واختلاف ظهوره
على الابصار حسب اختلاف المظاهر ثم ان القايلين بكون السواد والبياض كيفيتين حقيقيتين منهم
من زعم انهما اصل الالوان والبواقي بالتركيب وذكروا في بيانه وجوها ضعيفة ومنهم من ذهب الى
ان اصول الالوان هي السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة
ولا يخفى ان المشاهدة انما يفيد ان التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص واما ان ذلك اللون لا
يحصل الا من هذا التركيب ولا يكون حقيقة مفردة فلا **فصل** في النور المحسوس واعلم ان النور
ان اريد به الظاهر بذاته والمظهر لغيره فهو يساوق للوجود بل نفسه فيكون حقيقة بسيطة كالوجود
منقسما بانقسامه فمنه نور [illegible] لذاته قاهر على ما سواه ومنه انوار عقلية ونفسية وجسمية والاول
تعالى نور الانوار غير متناه الشدة وما سواه انوار متناهية الشدة بمعنى ان فوقها ما هو اشد
منها وان كان بعضها كالانوار العقلية لا يقف اثارها عند حد والكل من لمعات نوره حتى
الاجسام الكثيفة فانها ايضا من حيث الوجود لا تخلو عن نور لكنه مشوب بظلمات الاعدام و

والامكانات كما بيناه في شرحنا لحكمة الاشراق وان اريد به هذا الذي يظهر به الاجسام على الابصار
فاختلفوا في حقيقته فمنهم من زعم انه عرض من الكيفيات المحسوسة ومنهم من زعم انه جوهر جسماني لكن ينبغي
على من يرى انه عرض ان يعلم انه ليس من الاعراض التي يحصل بانفعال المادة وبالاستحالة بل يقع دفعة من
المبدا الفياض في محل قابل اياه اما بمقابلة المنير واما بدانه وكذا ينبغي على من توهم انه جسم ان يذعن انه
ليس من الاجسام المادية المشتملة على قوة استعدادية ينفعل بها عن تاثير فاعل غريب فهو على تقدير جسميته
يكون خاليا عن الكيفيات الانفعالية كالرطوبة واليبوسة والثقل والخفة واللين والصلابة وامثالها
وكذا عن الكيفيات الفعلية المقتضية لتلك الانفعالات كالحرارة الموجبة للحركة الى فوق وللتفريق
والجمع وما شابهها وكالبرودة الموجبة للثقل والكثافة والجمود وامثالها بل لابد وان يكون من الاجسام
الكائنة دفعة بلا استحالة وانتقال الزاعمين انه جسم اشتهر منهم ان النور اجسام صغار ينفصل عن المضيء
ويتصل بالمستضيء وذلك ممتنع لان اكثر النيرات المضيئة اجرام كوكبية دائمة الانارة لا ينفصل اجزاؤها
عنها دائما والا يلزمها الذبول والانتقاص وخلو مواضعها عن تمام مقدارها او مقدار اجزائها ان
كونها دائمة التحليل مع ايراد البدل عن ما يتحلل عن جرمها فيكون اجسامها اجساما مستحيلة غذائية
كائنة فاسدة وذلك محال في الكيفيات واما الذي ذكر في كتب الفن لابطال مذهب القائلين
بكون الانوار المبصرة اجساما فوجوه الاول انه لو كان النور جسما متحركا لكانت حركته طبيعية والحركة
الطبيعية الى جهة واحدة دون سائر الجهات لكن النور يقع على الجسم في كل جهة كانت له والثاني ان النور
اذا دخل من الكوة ثم سددناها دفعة فتلك الاجزاء النورانية اما ان يبقى او لا يبقى فان بقيت فهل بقيت
في البيت او يخرج فان قيل انها خرجت عن الكوة قبل انسدادها فهو محال لان السد كان سببا لانقطاعها
فلابد ان يكون سابقا عليه بالذات او بالزمان وان بقيت في البيت فيلزم ان يكون البيت مستنيرا كما كان
قبل السد وليس كذلك وان لم يبق فيلزم ان يكون تخلل جسم بين جسمين يوجب انعدام احدهما وهو معلوم
الفساد والثالث كونها انوارا اما ان يكون هو عين كونها اجساما او اما ان يكون مغايرا لها و
الاولى باطل لان المفهوم من النورية مغاير للمفهوم من الجسم ولذلك يعقل جسم مظلم ولا يعقل نور مظلم
واما ان قيل انها اجسام حاملة لتلك الكيفية ينفصل عن المضيء ويتصل بالمستضيء فهذا ايضا باطل
لان تلك الاجسام اما محسوسة او غير محسوسة فان لم يكن محسوسة كانت سائرة لما وراءها ويجب

انها كلما ازدادت اجتماعا ازدادت سترا لكن الامر بالعكس فان الضوء كلما ازداد قوة ازداد اظهارا
الرابع ان الشمس اذا طلعت من الافق تستر وجه الارض كله دفعة ومن البعيد ان ينتقل تلك الاجزاء من
الفلك الرابع الى وجه الارض في تلك اللحظة اللطيفة لا سيما والخرق على الافلاك ممتنع اقول
وهذه الوجوه في غاية الضعف كما بيناه فيما كتبنا على حكمة الاشراق اما الوجه الاول فلان كون
النور جسما يستلزم كونه متحركا ولا كون حدوثه بالحركة بل انما يوجد دفعة بلا حركة واما الوجه الثاني
فلقايل ان يقول ان قيام المجعول بالامداد انما يكون بالفاعل الجاعل اياه مع اشتراط عدم الحجاب المانع
عن الافاضة فاذا طرء المانع لم يبق الافاضة فيعدم المفاض بالامداد الباقي عنه لان وجوده لم يكن
بشركة المادة فكذا عدمه فعند انسداد الباب عن الافاضة ينعدم الشعاع عن البيت دفعة ولا فرق
في ذلك بين كونه عرضا او جوهرا والسر فيهما جميعا ان النور مطلقا ليس حصوله من جهة انفعال المادة
وشركة الهيولى كسائر الجواهر والاعراض الانفعاليات ولذلك لا يبعد من شيء منها دفعة لو فرض
حجاب بينها وبين مبدأه الفاعلي الا بعد زمان وعقيب استحالة واما الذي ذكروه ثالثا فجوابه ان المغايرة
في المفهوم لا ينافي الاتحاد والعينية في الوجود كما في الوجود فان مفهومه غير مفهوم الجسم ولكن وجود
الجسم عين جسميته فما ذكروه مغالطة من باب الاشتباه بين مفهوم الشيء وحقيقته والا لانتقض الدليل
بالوجود لجريانه فيه بان يقال المفهوم من الموجود به غير المفهوم من الجسمية ولذلك نعقل جسما معدوما ولا
نعقل وجودا معدوما والحل فيهما جميعا ان مفهوم النور والوجود غير مفهوم الجسم لكن المفهومات المختلفة
قد يكون في الاعيان ذاتا واحدة من غير تعدد في وجودها واما المذكور رابعا فلان مبناه ايضا
على الانفصال والقطع للمسافة لا على مجرد الجوهرية والجسمية فصل في حقيقة النور والظلمة النور
غني عن التعريف كسائر المحسوسات وتعريفه بانه كيفية هي كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف او بانه
كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشيء اخر تعريف بما هو اخفى وكان المراد به التنبيه على بعض خواصه
والمعترفون بانه كيفية اختلفوا فمنهم من ذهب الى انه عبارة عن ظهور اللون فقط وقالوا ان الظهور
المطلق هو الضوء والخفاء [illegible] هو الظلمة والمتوسط بينهما الظل ويختلف مراتبه بمراتب القرب
والبعد عن الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الخفاء ثم شاهد ما هو اكثر ظهورا من الاول ظن ان
هناك بريقا وشعاعا وليس الامر كذلك بل ذلك بسبب ضعف الحس والدليل عليه ان ظهور بعض

اللامعات بالليل المظلم دون النهار لضعف الحس في الظلمة فزعم انها كيفية زايدة ولذلك اذا قوي البصر
بنور السراج لم يراها وكذا نسبة لمعان السراج الى لمعان القمر ونسبة لمعانه الى نور الشمس من حيث ان لمعان
السراج يزول عند ظهور القمر وهو يزول عند ظهور الشمس والسبب فيه ما ذكرنا من ضعف الحس ومنهم من
بالغ حتى قال ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونها وذلك يبهر البصر لا يخفى لونها الا لخفائه في
نفسه كما ان يحس بلمعان اللوامع ولا يحس بالوانها لكون الحس لضعفه في الليل بحيث ظهور تلك الالوان
فلا جرم لا يحس بها ثم اذا قوي في النهار بنور الشمس لم يصر مغلوبا بالظهور تلك الالوان فلا جرم يحس بها
هذا بيان مذهبهم اقول لا بد اولا من تحقيق محل الخلاف في ان النور كيفية زائدة على اللون او نفس الظهور
فنقول من قال بانه نفس الظهور فهو لا يخ اما ان يريد به ما به الظهور او مجرد هذه النسبة والثاني
باطل والا لكان الضوء امرا عقليا واقعا تحت مقولة المضاف فلم يكن محسوسا اصلا لكن الحس البصري
مما ينفعل عن الضوء ويتضرر بالشديد منه حتى يبطل والامور الذهنية لا يؤثر مثل هذا التاثير فثبت
ان الضوء عبارة عن ما يوجب الظهور فيكون امرا وجوديا لكن بقي الكلام في انه عين اللون او غيره
وقد تكلمنا في ذلك في تعاليقنا على ضوابط الاشراقيين عند تتمة وما اتينا للوجوه التي ذكرت هناك
حتى استقر الرأي على ان النور المحسوس بما هو محسوس عبارة عن نحو وجود الجوهر المبصر الخاص عند النفس في
غير هذا العالم واما الذي في الخارج بازائه فلا يزيد وجوده على وجود اللون والذي وقع الاستدلال
على مغايرتهما فوجوه مقدوحة الاول ان ظهور اللون اشارة الى تجدد امر وهو اما اللون او صفة نسبية
او غير نسبية والاول باطل لان الموجود اما ان يجعل عبارة عن تجدد اللون او اللون المتجدد والاول
يقتضي ان لا يكون شيء الا في ان تجدده والثاني يوجب كون الضوء نفس اللون فلا يتم لقولهم الضوء
هو ظهور اللون معنى وان جعلوا الضوء كيفية ثبوتية زايدة على ذات اللون وسموه بالظهور فذلك
نزاع لفظي وان زعموا ان ذلك الظهور تجدد حالة نسبية فهذا باطل لان الضوء امر غير نسبي فلا يمكن
تفسيره بالحالة النسبية والثاني ان البياض قد يكون مضيئا مشرقا وكذا السواد فلو كان ضوء كل منهما
عين ذاته لزم ان يكون بعض الضوء ضدا لبعضه وهو مح لان ضد الضوء الظلمة الثالث ان اللون
يوجد بدون الضوء وكذا سائر الالوان وكذا الضوء يوجد بدون اللون كالماء والبلور اذا وقع
عليها الضوء فهما متغايران لوجود كل منهما بدون الاخر الرابع ان الجسم الاحمر مثلا المضيء اذا انعكس

منه الى مقابله فان ينعكس الضوء عنه الى جسم اخر وبان ينعكس منه الضوء واللون معا اذا قوبا حتى
يحمر المنعكس اليه فلو كان الضوء مجرد ظهور اللون لاستحال ان يفيد لغيره لمعانا ساذجا فان قيل هنا
البريق عبارة عن اظهار اللون في ذلك القابل فنقول فلما ذا اذا اشتد لون الجسم المنعكس منه ضوءه
اخفى ضوء المنعكس اليه وابطله واعطاه لون نفسه اقول اما الوجه الاول فهو مقدوح بان ظهور
اللون عبارة عن وجوده وهو صفة حقيقية من شانها ان ينسب وتضاف الى القوة المدركة وبهذا
الاعتبار يقع له التجدد وقوله يوجب ان يكون الضوء نفس اللون قلنا نعم ولكنهما متغايران بالاعتبار
كما ان المهية والوجود في كل شيء واحد بالذات متغاير بالاعتبار فان الضوء يرجع معناه الى وجود
خاص عارض لبعض الاجسام والظلمة عبارة عن عدم ذلك الوجود بالكلية والظل عبارة عن عدمه
في الجملة واللون عبارة عن امتزاج يقع بين حامل هذا الوجود النوري وحامل عدمه على انحاء مختلفة
وقد مرت الاشارة الى ضعف الادلة الموردة على ابطال كون الالوان غير زائدة على مراتب الانوار كيف
فعلى هذا صح بمعنى قولهم الضوء هو ظهور اللون وصح ايضا لو قال احد انه غير اللون لان النور بما هو نور
لا يختلف اذ لا يعتبر فيه امتزاج ولا شوب مع عدم او ظلمة والالوان مختلفة واما الوجه الثاني فهو
ايضا مندفع بما مهدنا وبان الالوان وان يكن غير النور الا ان مراتب الانوار مختلفة شدة وضعفا
ومع الاختلاف بالشدة والضعف قد يختلف بوجوه اخرى بحسب تركيبات وتمزيجات كثيرة يقع بين
اعداد من النور وامكاناتها وعليتها وقوتها وضعفها واصلها وعارضها واعداد من الظلمة اعني عدم
ملكة النور وامكاناتها وعليتها وقوتها وضعفها واصلها وفرعها فان هذه الالوان امور ما دية في الاكثر
او متعلقة بها والمادة منبع الانقسام والتركيب بين الوجودات والاعدام والامكانات فليس يجب ان يحصل
من ضروب تركيبات النور بالظلمة هذه الالوان التي نراها فيقع تلك الاقسام في محالها على الوجه المذكور
ثم يقع عليها نور اخر بمقابلة المنير ومن قال بان الضوء عين اللون لم يقل بان كل ضوء عين كل لون كما ان
من قال بان الوجود عين المهية لم يقل بان كل وجود عين كل مهية ليلزم ان لا يطرء وجود على وجود ولا
يضاد وجود لوجود فالالوان مختلفة الاحكام وبعضها امور متضادة لكن بما هي الالوان لا بما هي انوار
كما ان الموجودات مختلفة الاحكام وبعضها اشياء متضادة لكن بما هي مهيات لا بما هي موجودات مع ان الوجود
والمهية واحد وكذا النور واللون واحد لا يخفى ذلك على من سمع كلامنا مع قلب ذكي سميع واما الذي

الثالث فتبيل دفعه سهل عما بيناه وكذا الوجه الرابع بادنى اعمال رويه فان عدم ظهور اللون قد يكون
لضعف اللمعان الواقع على شيء وقد يكون لشدة اللمعان الواقع على المقابل من عكس المضيء الملون فقد يكون
ضوءه فقط وذلك عند قصور الضوء واللون او قصور استعداد القابل المقابل وقد يكون كلاهما
لقوتهما وقوة استعداد المنعكس اليه على ان الكلام في مباحث العكوس طويل تكون المنعكس من الجسم
المضيء الى جسم اخر ضوءه دون لونه ربما كان لاجل صقالته فان الصيقل قد يكون ذا لون وضوء لكن
المنعكس منه الى مقابله ليس الا ما حصل من نير اخر متوسط على نسبة ووضع مخصوصة بينهما لا اليهما لا اللون
والضوء اللذان يستقران فيه في ذلك المقابل ليس الا الضوء فقط من ذلك النير لا من المنعكس منه الا ان
يكون المنعكس اليه ايضا جسما صقيلا فيقع فيه حكاية منهما او من احدهما ايضا **فصل** في الفرق
بين الضوء والنور والشعاع والبريق والظل والظلمة وفي ان الالوان انما تحدث بالفعل عند حصول
الضوء ضوء المضيء ان كان من ذاته لا بان يفيض عليه من مقابله كالشمس فيسمى ضياء والا فعرضي كالقمر
ويسمى نورا اخذا من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا اي ذات ضياء وذا نور واللمعان
هو النور الذي به يتلون الجسم وهو ايضا ذاتي وعرضي والاول يسمى شعاعا والثاني كما للمرآة يسمى
بريقا وربما يسمى العرضي الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كضوء القمر ونور وجه الارض الضوء الاول
وان كان من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس وكضوء داخل البيت من مقابلة الهواء
المقابل للشمس فهو الضوء الثاني والثالث وهكذا على اختلاف الوسايط بينه وبين المضيء بالذات
ويسمى ظلا اولا وثانيا وهكذا يتقدم الظل على الضوء بمرتبة الى ان ينتهي الضوء بالكلية وبعده فيسمى ظلمة
وهو عدمي لانا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة لا ندرك شيئا فوجب ان لا يكون
كيفية من الجسم المظلم ولانا لو قدرنا خلو الجسم عن النور من غير ان يضاف صفة اخرى والاضافة قوة امكانه
لم يكن حاله الا هذه الظلمة ومتى كان كذلك لم يكن امرا وجوديا بل سلبا محضا واعلم ان الالوان غير
موجودة بالفعل في حال كونها مظلمة عند الشيخ واتباعه والدليل عليه انا لا نراها في الظلمة فهو
اما لعدمها او لوجود عايق عن الابصار والثاني باطل فان الظلمة عدمية والهواء نفسه غير مانع من
الرؤية كما اذا كنت في غار مظلم وفيه هواء كدر على تلك الصفة فاذا صار المرئي مستنيرا رايته ولا يمنعك
الهواء الواقف بينه وبينك وربما يقال هذا الترديد غير حاصر لاحتمال شق اخر وهو عدم شرط

الرؤية ويدفع بان اللون اذا كان في نفسه من الكيفيات المبصرة فعند وجود الحس الصحيح يجب ان
يكون مدركا والا لم يكن في نفسه مرئيا وللقائل ان يقول لا نسلم ان اللون له مهية في نفسه
ولذاته يصح ان يكون مرئيا فلعل الموقوف على وجود الضوء هو هذا الحكم وبالجملة للجسم مراتب ثلث
استعداد ان يكون له لون معين ووجود ذلك اللون وكونه بحيث يصح ان يرى فلم لا يجوز ان
يكون الموقوف على وجود الضوء هذا الحكم الثالث لا اصل وجود اللون اقول والاولى ان يجعل
هذه المسئلة متفرعة على مسئلة كون اللون عين الضوء او غيره فان كان من مراتب الضوء لم يكن
موجودا حالة الظلمة وان كان غيره امكن ان يكون موجودا في تلك الحالة ولا يرى لفقدان
شرط الابصار **تذنيب** ربما يظن ان الظلمة من شرائط روية الاجسام كالاشياء التي تلمع
بالليل ونفى وقال الشيخ ذلك وقال لا يمكن ان يكون الظلمة شرطا لوجود اللوامع مبصرة وذلك
لان المضيء يرى سواء كان الرائي في الظلمة او في الضوء كالنار نراها سواء كانت في الضوء او
في الظلمة واما الشمس فانما لا يمكننا ان نراها في الظلمة لانها متى طلعت لم تبق الظلمة واما الكواكب
واللوامع فانما نرى في الظلمة دون النهار لان ضوء الشمس غالب على ضوءها واذا انفعل الحس
عن الضوء القوي لا جرم لا ينفعل عن الضعيف فاما في الليل فليس هناك ضوء غالب على ضوءها فلا جرم
ترى وبالجملة فصيرورتها غير مرئية ليس لتوقف ذلك على الظلمة بل لما ذكر فظهر ان الظلمة ليست
من شرائط هذا الباب

الباب الرابع في الكيفيات المسموعة وفيه فصول

فصل في علة حدوث الصوت علته القريبة تموج الهواء وسبب التموج امساس عنيف كقرع النقارة وقلع
الكرباس فيحصل من كلا الامرين تموج من جهة انفلات الهواء من القارع او انبساطه من القالع الى
الجانبين بعنف شديد فيلزم المتباعد من الهواء ان ينقاد للشكل والموج الواقعين في المتقارب
وهكذا يحدث انصدام بعد انصدام مع سكون قبل سكون الى ان ينتهي ذلك الى الهواء الذي
عند الصماخ وليس الصوت نفس التموج كما ظنه بعض الناس ولا نفس القلع والقرع كما زعم اخرون
فان التموج محسوس باللمس لان الشديد منه ربما صرف عن الصماخ فابدنه والقلع والقرع محسوسان
بالبصر بتوسط اللون ولا شيء من الاصوات تحس باللمس او البصر فليس التموج بصوت ولا القلع
والقرع وايضا الشيء قد يعلم منه انه تموج او قرع او قلع ويجهل كونه صوتا وقد يعلم الصوت عند

ما يكون الامور الثلثه مجهولة فهي غير الصوت **فصل** في اثبات وجود الصوت في الخارج
لاحد ان يقول ان الصوت لا وجود له في الخارج بل انما يحدث في الحس من ملامسة الهواء المتموج
واستدلوا على ذلك بانا كما ادركنا الصوت ادركنا مع ذلك جهته ايضا ومعلوم ان اثر الجهة لا
يبقى في المتموج الذي عند الصماخ فكان يجب ان لا يدرك جهاتها كما ان اليد تلمس ما تلقاه ولا
تشعر به الا حيث تلمسه من غير ان يدرك الفرق بين وروده من اليمين او من الشمال لانها لا يدرك
البعيد الا حين انتهى اليها ولا التمييز بين الجهات ولما كان بالسمع نفع التمييز بين الجهات وكذا بين القريب
والبعيد من الاصوات علمنا انا ندرك الاصوات الخارجية حيث هي فيكون موجودا خارج الصماخ و
اعترض بانا انما ندرك الجهة لان الهواء القارع للصماخ انما توجه من تلك الجهة وانا نميز بين القريب والبعيد
لان الاثر الحادث عن القرع القريب اقوى عن البعيد اضعف ودفع الاول بان ذا الصوت قد يكون
على يمين السامع ويسمع بالاذن الايسر لانسداد في الاذن الايمن ولا شعور بالجهة والثاني بانه
باطل والا لما كنا ندرك التفرقة بين البعيد القوي والقريب الضعيف ولكنا اذا سمعنا صوتين متساويين
في البعد مختلفين بالقوة والضعف وجب ان نظن اختلافهما بالقرب والبعد اقول لكن لا انكر
بان المدرك والمحسوس لا بد وان يكون امرا موجودا عند المدرك حالة ادراكه والموجود عند الجوهر
الحاس لا بد وان يكون ملاصقا له وهيئة الصوت وشكل التموج وان كانا موجودين عند السامعة
لكن صفتي البعد والقرب غير موجودتين عندها والتحقيق ان يقال ان تعلق النفس بالبدن يوجب تعلقها
بما اتصل به كالهواء المجاور بحيث كانها شيء واحد تعلقت به النفس تعلقا ولو بالعرض فكلما حدث فيه
شيء مما يمكن للنفس ادراكه ادركت شيء من الحواس من الهيئات ومقادير الابعاد بينها والجهة التي لها وغيرها فادرك
النفس له كما هو عليه **فصل** في سبب ثقل الصوت وحدته ومعنى الصداء والطنين والحرف
سبب الحدة صلابة المقروع وملامسته في بعض الاجسام وقصره وشدة انحرافه في بعضها وضيق منفذ
الهواء وقربه من المنفخ في بعضها فيحدث عن هذه الاشياء هيئة يتأدى الى السمع على هذه الصورة وهي
الزيرية وسبب الثقل اضداد هذه الاشياء وهي البمية وكلتاهما محتملة للزيادة والنقصان فان زادت
الاشياء زادت المشبه على نسبتها وبالعكس واما الصداء فحصوله لان الهواء اذا تموج وقاوم ذلك
التموج جسم صلب كجبل او جدار بحيث لا ينفذ فيه الهواء المتموج بل يرد وينصرف الى جانب الخلف

ويكون شكله شكل الأول وعلى هيئة كما يلزم الكرة المرمي بها الى الحائط ان يرجع القهقرى فحينئذ
٣٣
يحدث من ذلك صوت هو الصدا، واذا تكرر ذلك من الجانبين لوجود ما يوجب ذلك الانعطاف
في الطرفين يسمى طنينا كما يحدث فيما بين الطشت المقروع طرفه بقارع واما الحرف فقد يعرض
للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر مماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع فذلك الكيفية العارضة
هي الحرف في عبارة الشيخ ومعروضها في عبارة جمع من العلماء ومجموع العارض والمعروض في عبارة
بعضهم اقول والكل صحيح ووجهه ان نسبة تلك الهيئة الى اصل الصوت كنسبة الفصل الى الجنس لا
كنسبة العرض الى الموضوع فهما موجودان بوجود واحد وانما العروض في ظرف التحليل العقلي لا في الخارج
بان يمكن وقيد المماثلة بالحدة والثقل اي الرزين والهينة احترازا عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن
صوت اخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة وقيد التميز بالمسموع
احترازا عن مثل الطول والقصر والطيب وغيره فان التميز بها لا يكون تميزا في المسموع لانها ليست
بمسموعة لكن في كونها من الكيفيات نظر فالاولى به ان يكون احترازا عن مثل الغنة والتخوخ بقي الكلام
في دلالة قولنا تميزا في المسموع على ان يكون ما به التميز مسموعا وفي ان الحدة والثقل من المسموعات
دون الغنة والتخوخه قال بعض العلماء والحق ان معنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا
بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحروف بخلاف الغنة
والتخوخه وغيرها فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس ولا خفاء في ان هذا التعريف و
امثاله التي للمحسوسات تعريف بالاخفى بل المقصود مزيد توضيح للماهية الواضحة عند العقل وتنبيه
على خواصها **فصل** في تقسيم الحروف الى صامت ومصوت والى آني وزماني الحركات الثلث
تعد عندهم في الحروف وتسمى المصوتة المقصورة والالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة
من حركات تجانسها اعني الفتحة من الالف والواو من الضمة والياء من الكسرة تسمى المصوتة الممدودة وهي
المسماة في العربية بحروف المد واللين لانها كانت مدات الحركات وما سوى المصوتة تسمى صامتة
ويندرج فيها الواو والياء المتحركتان والساكنتان اذا لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة وليست
الالف الا مصوتا واطلاقها على الهمزة بالاشتراك الاسمي وليس المراد بالحركة والسكون هنا ما
هي من خواص الاجسام بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة في الحرف الصامت من اما لم يخرجه الى

يخرج لاحدى المدات فالى الالف فتحة والى الواو ضمة والى الياء كسرة والاختلاف فى امتناع الابتداء
بالمصوت انما الخلاف فى ان ذلك لسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت ايضا اولذاته ولكونه
عبارة عن مدة متولدة من اشباع حركة يجانسها فلا يتصور الا حيث قبلها صامت متحرك وهذا هو
الحق لان كل سليم الحس يجد من نفسه امكان الابتداء بالساكن وانكان مرفوضا فى لغة العرب وتقسيم
الحروف باعتبار احتمال التمديد وزمانى لانه ان امكن تمديده كالفاء فزمانى وان لم يمكن كالطاء فانى
وانما يوجد فى اول زمان ارسال النفس كما فى طلع او فى اخر زمانه كما فى غلط وما يقع فى وسط الكلمة
يحتمل الامرين وعروض لانى للصوت يكون بمعنى انه طرف له كالنقطة للخط ومن الانى ما يشبه الزمانى
كالحاء والخاء ونحوهما مما لا يمكن تمديده لكن يجتمع عند التلفظ بواحد منها افراد متماثلة ولا يشعر الحس
باعتبار زمان بعضها عن البعض حرفا واحدا واعلم ان الحرف الصامت مع الصوت القصور يسمى مقطعا
مقصورا ومع المصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا الاول مثل با الفتح او الضم او الكسر والثانى مثل
لا ولو ولى وقد يكون المقطع الممدود بمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل وقل وبع لمماثلته
المقطوع الممدود فى الوزن واعلم ان الاختلاف الواقع بين الحروف التسعة والعشرين فى لغة العرب وما
سواها فى بعض اللغات اختلاف بالنوع فهى انواع متخالفة يختلف افراد كل منها بعوارض مصنفة او مشخصة
اما التصنيف فكالاختلاف بكونها ساكنا او متحركا مضموما او مفتوحا او مدغما او مدغما فيه وغير ذلك
واما التشخيص فككون هذا الياء الذى يتلفظ به زيد الان او فى وقت اخر او يتلفظ به عمرو فى وقت
مخصوص ووضع مخصوص وايراد هذه المسائل اليق بالعلوم الطبيعية الباب الخامس فى الكيفية
المذوقة والمشمومة وفى اثبات عرضيتهما وفيه فصول فصل فى الطعوم الاجسام اما ان يكون عديمة
الطعم او ذوات طعوم والاول هو التفه المسيخ وهو اما عادم الطعم حقيقة واما عادم حسا فقط فان النحاس
والحديد وامثالهما مما لا ينحل منه شىء بغوص فى اللسان فيدرك ولكن اذا احتيل فى تحليله وتلطيفه
ينفصل منه اجزاء صغار يظهر له طعم قوى واما الذى له طعم فبسائط الطعوم الحاصلة فى افراده تسعة اقسام
الحرافة والملاحة والمرارة والدسومة والحلاوة والعفوصة والقبض والحموضة وذلك لان ذا الطعم
اما لطيف الجسم القابل او كثيفه او معتدله والفاعل فى الكل اما حرارة او برودة او قوة معتدلة بينهما
فالحار ان فعل فى الكثيف فالعفوصة وفى اللطيف حدث الحرافة وان فعل فى المعتدل حدث المرارة و

وان فعل في اللطيف حدثت الحرافة وان فعل في المعتدل حدثت الملوحة والبارد ان فعل في الكثيف
فالعفوصة وفي اللطيف فالحموضة وفي المعتدل فالقبض والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة
وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفه فالحرافة اسخن الطعوم ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى
على التحليل من المر ثم المالح كانه مر مكسور برطوبة باردة لان سبب حدوث الملح مخالطة رطوبة مائية قليلة
الطعم او عديمة لاجزاء ارضية محترقة يابسة والمرارة مرة الطعم مخالطة باعتدال فانها ان كثرت امرت ومما
يدل على ان المالح دون المر في السخونة ان البورق والملح المر اسخن من الملح الماكول والعفص ابرد ثم القابض
ثم الحامض ولذلك يكون الفواكه الحلوة اولا فيها عفوصة شديدة التبريد فاذا اعتدلت قليلا باسخان
الشمس المنضج لها مالت الى الحموضة مثل الحصرم وفيما بين ذلك يكون ذا قبض ثم ليس بعفوصة ثم تنتقل
الى الحلاوة والعفص والقابض متقاربان في الطعم لكن القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص باطنه ايضا
وقد يتركب طعمان في جرم واحد مثل اجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة وكاجتماع الحلاوة
والحرافة في العسل المطبوخ وكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان وكاجتماع المرارة والتفه
في الهندبا وكثيرا ان يكون هذه الطعوم انما يكون بسبب انها معها تحدث ذوقا تحدث بعضها لمسا ايضا
فيتركب من الكيفية الطعمية ومن التاثير اللمسي واحد لا يتميز في الحس فيصير ذلك كطعم واحد متميز فمن
الطعوم المتوسطة بين الاطراف ما يصحبه تفريق واسخان فيسمى الجملة حرافة واخر يصحبه تفريق من غير اسخان
وهو الحموضة واخر يصحبه تكثيف وتجفيف وهو العفوصة وعلى هذا القياس هذا ما يليق بالحكمة من
احكام الطعوم واما الزائد على هذا القدر فالاليق بايرادها في علم الطب **فصل** في الروائح
المشمومة ليس لانواع الروائح عندنا اسماء الا من جهات ثلث احدها جهة الاضافة الى موضوعاتها كرائحة
المسك ورائحة العنبر ورائحة السرجين وثانيها من جهة الموافقة والمخالفة كان يقال طيبة ومنتنة من غير تحصيل
معنى فصل فيهما وثالثها ان يشتق لها اسم من مشاكلها للطعم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة كان
الروائح التي اعتيدت مقارنتها للطعوم ينسب اليها ويعرف بها فهذا اخر الكلام في احوال الكيفيات
المحسوسة متبعا لما ذكر في كتب القوم كالشفاء وغيره واما الكلام في كيفية الاحساس بها فياتي في
القسم الثاني لهذا الفن وهو البحث عن الكيفيات النفسانية ولنا في هذه الكيفيات المحسوسة كلام ارفع
من هذا النمط سنعود الى ذكره بتحقيق وجود اخر لها ولغيرها واثبات ان لها كينونة صورية بلا مادة

في عالم آخر غير عالم الاضداد والاستحالات حين اشتغالنا بعلم المعاد وموطن النفوس الانسانية
عند المفارقة عن هذه الاجساد القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي للكيف القوة واللاقوة وفيه
فصول فصل في انواعه انواع هذا القسم من الكيفية ثلثة الاول استعداد شديد على ان ينفعل
كالمراضية واللين وهذا يسمى باللاقوة والثاني استعداد شديد على ان لا ينفعل كالمصاحية والصلابة
والثالث استعداد شديد على ان يفعل كالمصارعية وهذان القسمان يسميان بالقوة واما المعنى المحصل الذي
تشترك فيه هذه الثلثة ويكون تمام الامر المشترك الذاتي لها حتى يكون نوعا للمطلق الكيف وجنسا لهذه
الثلثة فقد ذكر امران احدهما انه استعداد جسماني كامل نحو شيء من خارج وثانيهما انه المبدء الجسماني الذي
به يتم حدوث امر حادث يعني ان يحدث ثم يترجح به والثاني اولى من الاول لان الاستعداد من باب المضاف
اذ لا يعقل الا بين شيء مستعد ومستعد له فكيف يكون نوعا من الكيف وهذا الرسم متناول للاقسام
الثلثة لان الفاعل والمنفعل لشركان في ان حدوث الحادث انما يتم بهما ثم ان القوة على الانفعال يترجح
بها حدوث ذلك الانفعال وكذا القوة للمقاومة يترجح بها حدوث المقاومة والقوة على الفعل كذلك
للفعل والاقسام الثلثة مشتركة في كونها مبادي جسمانية لحدوث حوادث مترجحة بها قال الشيخ في قاطيغورياس
واما الجنس الآخر من اجناس الكيفيات التي هي انواع الكيفية العامة فيجب ان يتصور على انه استعداد جسماني
كامل نحو امر خارج بجهة من الجهات لا القوة التي هي في المادة الاولى ولا قوة الجواز فان كل انسان بالقوة
صحيح ومريض لكن تمم الاستعداد حتى يصير هذه القوة بحكم الجواز الطبيعي وافرة من جهة احد طرفي النقيض
فلا يكون في قوة الشيء ان يقبل المرض او ان يصرع غيره فقط كيف كان بل ان يكون قد يرجح قبول المرض
على قبول الصحة او يرجح لا قبول الصرع والمراضية والهيئة المصارعية والهيئة الانصراعية والصلابة المترجح
فيها ان لا ينغمر واللين المترجح فيها ان لا ينغمر من هذا الباب انتهى ثم اعلم انه لا خلاف في ان القوة على الانفعال
والقوة على المقاومة داخلتان تحت هذا النوع واما ان القوة على الفعل هل هي داخلة تحت هذا النوع فالمشهور
انها منه والشيخ اخرجها منه وهو الحق كما سيظهر ذلك ووجهه فاذا اريد [illegible] معنى جامع للقسمين دون
الامر الثالث فيقال انه كيفية بها يترجح احد جانبي القبول واللاقبول لقابلها واما بيان ان القوة على الفعل
لا يصح ان يكون داخلة تحت هذا النوع كما ذهب اليه الشيخ فيحتاج اولا ان يعرف اصلا كليا وهو ان جهات
الفعل دائما يكون من لوازم الذات لان كل ذات لها حقيقة فلها اقتضاء اثر اذا خلي وطبعه ولم يكن مانع

يفعل ذلك الاثر ولا يحتاج في فعلها الى قوة زايدة عليها واذا فرض انضام قوة اخرى لها لم يكن تلك الذات
بالقياس اليها فاعلة لها فاعلة اياها واذا اعتبرت الذات والقوة معا كان المجموع شيئا اخر كان لو فعل كان
فعله لازما من غير تراخي استعداد له لحصول ذلك الفعل ولو فرض ذلك الاستعداد للفاعلية لم كان لم
او لا قوة انفعالية لحصول ذلك الفعل ولو فرض ذلك الاستعداد المفروض لم يكن بالحقيقة لفاعلية بل لانفعا
فليس للفاعلية استعداد بل للمنفعلية اولا وبالذات وللفاعلية بالعرض فثبت مما بينا بالبرهان ان لا قوة ولا
استعداد بالذات لكون الشيء فاعلا بل انما القوة والاستعداد للانفعال ولصيرورة الشيء قابلا لشيء بعد ان
لم يكن بالفعل **فصل** في تحقيق ما ذكرناه بوجه تفصيلي قال الشيخ في قاطيغورياس لمتشكك ان يتشكك في
ان هل المصارعة في هذا الباب داخلة من حيث ان لا ينصرع او من حيث تصرع وان كانت من حيث لا ينصرع
يكون المؤثر في دفع الشك حقيقة ويكون هذا الجنس هو تاكد احد طرفي ما عليه القوة الانفعالية في ان
ينفعل وفي ان لا ينفعل لكنه يعرض ان يضيع استعداده من جهة تحرك غيره من الاقسام اذ لا يصح ان يوجد
في الاجناس الاخرى او يصعب وان كان من حيث يصرع فان الشبهة الاولى تتاكد وكان قد فهمتها ولسنا
نعني بالقوة المصارعية القوة الاولى المحركة النفسانية التي هي جوهر ولا يقبل الاشد والاضعف بل هذه ككمال
لتلك من جهة مواتاة الاعضاء فيها النسبة شدة الذكاء والفهم الى النفس الناطقة فنقول الان ان المصارعة
يجب ان يعلم انها متعلقة بامور ثلثة امر في البدن وامر في القوة المحركة وامر في القوة الدراكة اما ما
يتعلق بالقوة الدراكة فهي معرفة ما صناعية بحيل المصارعة كمعرفة صناعة الرقص والضرب بالعود و
بالجملة فهو من اصناف المعرفة بكيفية افعال يتعلق بالحركة كصناعة البناء والكتابة واما ما يتعلق بالقوة المحركة
فهو ملكة يحسن بها تصريف الفصل على ادراك الغرض في المصارعة فهاتان اما حالان ان ضعفتا واما
ملكتان ان قويتا وتمكنتا وليستا من الامور البدنية الصرفة واما الثالث وهو الباقي فهو امر بدني يقوى
وهو كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها فهذا من هذا الباب فقد زال الشبهة ويتقرر ان هذا الجنس
هو استكمال استعداد احد طرفي ما عليه القوة بمعنى الجواز حتى يكون شديد الاستعداد لوجود ما اذا وجد
كان انفعالا لا بالفعل كالممراضية او شديد الاستعداد لان يوجد فيه وهذا كالمصحاحية وبالجملة فان هذه القوة
اما ان يستكمل اخذه نحو الغرض عن الحالة الطبيعية الملائمة وهو اللاقوة واما نحو ان لا يتغير عنها وهي
القوة الطبيعية انتهى وربما قيل ان القدرة على تلك الافعال لها اعتبار من حيث انها قدرة واعتبار من

حيث انها مقدرة شديدة او من حيث انها فاعلة بسهولة فهي من حيث انها مقدرة فهي من الحال والملكة ومن
حيث انها شديدة او فاعلة بسهولة فهي من هذا النوع فاجيب كما في الشفاء بان الذي فيه قوة ان ينصرع اشد
ففيه قوة الصرع حاصلة لكنها ضعيفة والذي فيه قوة الصرع ففيه قوة الانصراع حاصلة لكنها ضعيفة ففي
كل منهما قوة الامرين حاصلة ولكنها في احدهما اقوى وفي الاخر اضعف فهذا الاختلاف اما ان يكون في
المهية او في العوارض فان كان في المهية وجب ان لا يكون شدة القوة خارجة عن ذات القوة فان الشئ
لا يختلف باختلاف ما ينضم اليه من الخارج واذا لم يكن الشدة موجودا اخر بل القوة القوية موجود واحد هو
بمهية الوحدانية مخالفة للقوة الضعيفة فاذا كانت تلك الحقيقة داخلة في احد الجنسين امتنع دخولها
في الجنس الاخر واما ان كان الاختلاف بينهما في العوارض فذلك باطل ومع بطلانه يفيد المقصود اما وجه
بطلانه فلانه يلزم ان يكون قوة واحدة باقية تعرض لها الشدة لا القوة اخرى انضاف اليها بل كيفية غير القوة
تقارن القوة فيصير بها اشتدت تاثيرا وفعلا له وهذا مح واما بانه مع بطلانه يفيد المقصود فلان
القوة القوية اذا كانت من نوع القوة الضعيفة والقوة الضعيفة غير داخلة في هذا القسم من الكيفية
فالقوة القوية غير داخلة فان مثل اذا لم يكن تحت جنس لم يكن الشئ ايضا تحت ذلك الجنس ومما يحتج ايضا
على بطلان مذهبهم ان الحرارة لها قوة شديدة على الاحراق فلو كانت داخلة في هذا الباب مع دخولها في
الجنس المسمى بالانفعاليات والانفعالات لزم تقومها بجنسين وهو مح فثبت بهذا ان القوة الشديدة
غير داخلة في هذا الجنس **فصل** في تحقيق ان اللين والصلابة من اي جنس من اجناس الكيف قد ذهب
الاشارة في قسم الكيفيات الملموسة الى ان احدهما اعني الصلابة استعداد طبيعي نحو اللاانفعال والاخر اعني
اللين استعداد طبيعي نحو الانفعال فليس احدهما بان يجعل عدما للاخر اولى من العكس فاذا لم يتقابل تقابل
العدم والملكة فهما اذن كيفيتان وجوديتان ولكن لاحد ان يقول ذلك الاستعداد الطبيعي يلزمه ثلثة
اشياء احدها عدمي والاخران وجوديان اما العدمي فهو اللاانغمار واما الوجوديان فاحدهما المقاومة
المحسوسة والثاني بقاء شكله على ما كان عليه وذلك الاستعداد لا يجوز ان يكون عدميا لانه علة الا
الوجوديين وعلة الوجودي وجودي فذلك الاستعداد امر وجودي وايضا فالانغمار كما سبق عبارة
عن حركة في سطح الجسم مقارنة لحدوث شكل مخصوص فيه واستعداده لقبول الحركة لانه جسم طبيعي واستعداده
لقبول ذلك الشكل لانه متكمم واذا كان كونه جسما طبيعيا ذا كمية هو العلة لهذه القابلية امتنع ان يكون

هناك كيفية اخرى يفيد هذه القابلية ان ما ثبت لذات الشئ لا يكون بعلة اخرى واذا ثبت ان استعداد الانفعال
ليس بكيفية زايدة وجب ان يكون الاستعداد نحو اللاانفعال لعلة وجودية اذ يستحيل ان يكون هيئة نفس
المادة التي هي علة للاستعداد ولا ايضا زوال وصف عن المادة اذ ليس الاستعداد للانفعال علة وجودية
حتى يكون زوالها علة الاستعداد للاانفعال امر وجودي فمن هذه المعاني يغلب على الظن ان التقابل
بينهما تقابل العدم والملكة اقول يمكن حل هذا الاشكال بان تعريف الاشياء الواقعة تحت الاجناس المحصلة
قد يكون بامور عدمية او نسبية او شئ يكون تحت جنس اخر وما نحن فيه اي كون الصلب بحيث لا ينغمز تعريف
لامر وجودي بصفة عدمية او نسبية او شئ يكون تحت جنس اخر وكون اللين بحيث ينغمز تعريف له بنوع من مقولة
اخرى وهي مقولة ان ينفعل فكون اللين والصلابة وجوديتين بحيث هذا النوع من الكيفية اعني القوة
واللاقوة لا ينافي تعريف احدهما بعدمي والاخر بوجودي من مقوله اخرى واما قول القايل ان
علة قابلية الجسم اللين لقبول الانغمار هي كونه جسما متكمما فممنوع اذ لا نسلم ان مجرد الجسمية الطبيعية
مع المقدارية يكفي لقبول هذا النحو من الحركة على هذا الشكل المخصوص وهي الانغمار وان كفيا القبول مطلق
الحركة ومطلق الشكل فاذا لم يكف الجسمية مع المادة الاولى والكمية للانغمار فلا بد ههنا من حالة وجودية
اخرى هذا ما سنح لي في دفع هذا الاشكال لكن بقي شئ اخر وهو ان الاستعداد واللااستعداد امور عقلية
كالامكان والامتناع والوجوب ونظايرها فهي اما عدمية او اضافية والاعدام ليست تحت مقولة
الاضافة فبقي الكلام في امور هي مقتضية لعدم او اضافة لكن نعلم بالضرورة انه اذا حصلت الجسمية
مع بعض الكيفيات الحسية كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة حصلت مثل هذه الاستعدادات وان
لم يكن كيفية وجودية اخرى يتبعها الاستعدادية وليس المخلص عن هذا الا بان يقال ان كون المادة بحيث يكون
الامكان الذي فيه نحو القبول واللاقبول قريبا من الفعل بسبب كيفية او شئ كيفية حصلت فيها حالة
غير الامكان والجواز العقلي لان ذلك غير قابل للقرب والبعد ولا الرجحان لاحد الطرفين بخلاف هذا
الامكان وغير نفس الكيفية ولا داخلة في باقي المقولات القسم الثاني في الكيفيات التي يوجد في ذوات
الانفس وهي على الجملة منقسمة الى الحال ان لم يكن راسخة وان كانت راسخة سميت بالملكة قيل الافتراق
بينهما افتراق بالعوارض لا بالفصول اذ لا يجب تغايرهما بالذات فان الامر النفساني في ابتداء تكونه قبل صيرورته
مستحكما يسمى حالا فاذا صار هو بعينه مستحكما يسمى ملكة فيكون الشخص الواحد قد كان حالا ثم صار ملكة

كما ان الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا اقول من اراد ان يعرف فساد هذا القول فينبغي ان ينظر في
امر الحال والملكة في باب العلم فان الحال هو الصورة الحاصلة وهي من الاعراض التي موضوعها النفس
اما اذا صار العلم ملكة فلا بد ان يتحد النفس بجوهر عقلي وبه يصير جوهرا فعالا لامثال تلك الصور واشباهها
واتفقوا على كيف يكون متحد الهوية مع المعقول كيف وهذا الاستحكام كمالية لما كان اولا وحالا غير مستحكم
وعندهم ان الاشد والاضعف مختلفان نوعا فهما بان يختلفا شخصا كان اولى واعلم انه اذا كان
مفهوم الملكة مدخل فيه قوة ما او قدرة لحصول الصورة العلمية الثابتة لنفوس الافلاك وغيرها من
الصفات كالقدرة والارادة التي لها وكذا علوم العقول كما اشتهر عند متاخري الحكما وقوم من قبلهم انها
صور زايدة فيها يخرج عن الحال والملكة لانها ليست سريعة الزوال ولا بطيئة الزوال وليست قوة قريبة
ولا بعيدة بل فعل مجرد بصورة حاصلة ليست ايضا داخلة في ساير الكيفيات الاستعدادية ولا المحسوسة
ولا التي في الكميات فيشكل الامر فيها على ما ذكروه في تقسيم الكيف الى انواع محصورة في الاربعة فاذا اريد تعميم
التقسيم بدلت النفسانية بكمال غير محسوس ولا يوخذ في حد الملكة القوة او القدرة بل هيئة ثابتة لا يجوز
حينها او يوخذ لها قسم اخر فيق اما حال او ملكة او امر اخر غيرهما ليدخل فيها الارادة الكلية لنفوس
الافلاك وصورها الثابتة العلمية فيكون كالاغير استعدادي يوجب ثباتا لا يزول ويكون قسيم الحال
والملكة واعلم انه يندرج تحت هذا النوع اعني الحال والملكة انواع كثيرة غير محصورة لكن المذكور منها في
كتب هذا الفن عدد قليل واما في كتب الصوفية فعدد منازل السايرين ومقامات العارفين مبلغ كثير
كسبعمائة ونحوها فلنذكر من الانواع التي جرت العادة بذكرها ههنا كلا منها في مقالة الا العلم فانه لشرفه
وغموض مسايله افردناه للبحث عن احكامه واحواله بابا على حدة واما ساير الكيفيات النفسانية كالقوى
والاخلاق فما نذكرها في فصول الاول في القدرة قد مر تحقيق القدرة في البحث عن معنى القوة من انها
حالة نفسانية للحيوان بها يصح ان يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه اذا لم يشا او ضد ذلك هو العجز
وكل منهما قد يختلف بالقياس الى بعض الافعال دون بعض اذ ليس معنى القادر مطلقا ان يصح منه صدور
كل ما شاء والا لم يصح اطلاق القادر على غير الباري جل اسمه من الحيوانات وغيرها فرب قادر لم يصح منه الا
صدور بعض قليل من الاشياء ولا صدوره وهذه القدرة التي في الحيوان صفة امكانية متساوية نسبتها
الى وجود الفعل وعدمه وصدوره وتركه لكن اذا انضمت المشية اي الارادة اليها خرجت نسبتها عن

الامكان الى احد الجانبين فصار تعلقها باحد الجانبين اما واجبا ان بلغت الارادة الى حد الاجماع
او راجحا ان بقي التردد واما القدرة التي هي عين المشية التي هي عين العلم بوجه الخير والنظام الاتم
فهي خارجة عن حدود الامكان بالغة الى حد الوجوب كما في الباري جل ذكره فقدرته تعالى ليست
من الكيفيات النفسانية التي اذا نسبت الى الممكن لزم ان يجب وجوده عند وجودها و لا عدمه عند عدمها
لعدم العلاقة الذاتية والسببية بينهما وليست نسبة قدرة الله الى الموجودات كلها هذه النسبة اي الامكان
فقط لانها كلها بقدرة الله وجدت وجبت فقدرته تامة الفعل لانها عين العلم والارادة وقدرة
الحيوان ناقصة فلو كانت قدرة الحيوان عين ادراكه وارادته لفعل او ترك لكانت تامة واجبة الفعل عنها فكان
حينئذ فعلا لا قوة وكان الفعل معها واجبا لا ممكنا فقط فقد علمت ان نسبة القدرة التي في الحيوان
الى القدرة التي معها العلم والارادة نسبة النقص الى الكمال وكما يوجد في الناقص يوجد في التام الا ما
يرجع الى القصور والفتور من الامور العدمية والامكانية فلهذا يصح اطلاق القدرة على ذات الباري
جل اسمه بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وان كانت المشية عين قدرته وكذا العلم الالهي الاحكم
بمعنى ان وجودا واحدا علم وارادة وقدرة وكلها موجودة بوجود وحداني صمدي ولو كان الشرط في
القدرة ان لا يكون عين الارادة ولا استلزامها اياها حتى يلزم ان يوجد زمان كان القدرة ولم يكن فيه
مشية للمقدور لا الوجود ولا العدم او لابد ان يكون وقت كانت المشية غير المشية التي لوجود هذا المقدور
لم يكن هناك هذا المعنى العام المقدرة بل معنى اخر خارجا بتمامه او بعضه من المعنى الذي وقع التعريف
به القدرة فان التعريف المشهور شامل للقدرة التامة والناقصة جميعا واذا شرط فيها كونها مع عدم الارادة
او ارادة العدم لزم كونها ناقصة فان القدرة اذا كملت جهات مؤثريته ومبدائيته وجب ان يقترن بالارادة
ووجب ان يوجد معها صدور الاثر بلا تراخ فهذه هي القدرة التامة **فصل** في الارادة وهي في
الحيوان من الكيفيات النفسانية ويشبه ان يكون معناها واضحا عند العقل غير ملتبس بغيرها الا انه يعسر التعبير
عنها بما يفيد تصورها بالحقيقة وهي تغاير الشهوة كما ان مقابلها وهي الكراهة تغاير النفرة ولذا قد يريد
الانسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه ينفعه وقد يشتهي ما لا يريده كاكل طعام لذيذ يضره وعرفها
المتكلمون بانها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور وقيل هي في الحيوان شوق متأكد الى حصول المراد وقيل
انها مغايرة للشوق المتأكد فان الارادة هي الاجماع وتصميم العزم اذ قد يشتهي الانسان ما لا يريده وقد

يريد ما لا يشتهيه كما ذكرنا والفرق بينهما بان الارادة ميل اختياري والشوق ميل طبيعي قيل ولهذا يعاقب
الانسان المكلف بارادة المعاصي ولا يعاقب باشتهائها وهؤلاء جعلوا مبادي الافعال الاختيارية
التي للحيوان خمسة التصور واعتقاد النفع او دفع الضرر والشوق والاجماع المسمى بالارادة والقوة
المحركة والاولون انما اسقطوا الاجماع وجعلوه نفس الشوق المتاكد وفي جعل القصد والارادة من
الافعال الاختيارية نظر اذ لو كان الامر كذلك لاحتاج الى قصد آخر ويلزم التسلسل والقول بان البعض اختياري
دون البعض تحكم لا يساعده الوجدان بل الظاهر انه اذا غلب الشوق تحقق الاجماع بالضرورة ومبادي الافعال
الاختيارية تنتهي الى الامور الاضطرارية التي تصدر من الحيوان بالايجاب فان اعتقاد اللذة او النفع يحصل
من غير اختيار فيتبعه الشوق فيطبعه القوة المحركة اضطرارا فهذه امور مترتبة بالضرورة والاختيار في الحيوان
عبارة عن علمه والشوق التابع له سببا للفعل وقدرته عبارة عن ذلك السبب للفعل كالقوة المحركة التي
الاعضاء واما ارادة الله فعند الحكماء هي عبارة عن علمه بنظام العالم على الوجه الاتم الاكمل فان هذا العلم
من حيث انه كاف في وجود النظام الاتم ومرجح لطرف وجودها على عدمها ارادة والعلم قد يصير اذا كان
يصير سببا للوجود الخارجي كالماشي على شاهق جدار ضيق العرض اذا غلبه توهم السقوط يصير سببا للسقوط
ومن هذا القبيل تاثير بعض النفوس بالهمة والعين الذي علم تاثيره بالتجارب واخبار المخبر الصادق فلا يستبعد
ان يكون العلم الازلي سببا لوجود الكائنات **فصل** في حد الخلق واقسامه الخلق ملكة تصدر بها عن
النفس افعال ما بسهولة من غير تقدم روية وليس الخلق عبارة عن القدرة على الافعال لان القدرة نسبتها الى
الضدين واحدة كما سبق وليس ايضا عبارة عن نفس الفعل لانه عبارة عن كون النفس بحال يصدر عنها الصناعة
من غير روية كمن يكتب شيئا ولا يروي في كتبه حرفا حرفا او يضرب بالعود ولا يروي في كل نقرة نقرة بل ربما
يتبلد في فعله اذا روى لان مبدأ فعله هذا بعد احكام الملكة ليس بروية بل شيء نسبته الى الروية كنسبة الطبع
الى الفكر والطبيعة شيء مخالف للروية وان لم يكن يخالف العلم في كثير من الطبائع كالطبائع الفلكية اذ طبعها
عين العلم والشعور بلا روية والخلق كانه شيء متوسط بين الطبيعة وهذه الارادة الفكرية وكانه امر حاصل
عقيب عمل واكتساب فليس للاعمال والمبادي خلق بل مبادي افاعيلها كلها طبيعة او عقل وليس الخلق ايضا
يلزمه المبدائية للفعل بل كونه بحيث اذا اريد الفعل يصدر بلا صعوبة ورويته وكان ملكة العلم للعالم العارف
بحضر المعلومات بل ان يكون مقتدرا على احضار معلوماته من غير روية واعلم ان كل حال وملكة فهو صفة وجودية

لاتحرز وكل صفة وجودية فهي من حيث انها صفة وجودية كمال لصاحبها سميت فضيلة في العرف او الاصطلاح
او الشرع او رذيلة لكن بعض تلك الصفات مما يوجب زوال كمالات اخرى مخصوصة بنفوس شريفة وبعضها
ليست كذلك بل يزيدها تلك النفوس شرفا وبهاء فهذه هي الفضايل للقوة العاقلة التي للانسان واضدادها
هي الرذايل ... من رذيلة للنفوس الانسانية كالشره والفجور والتهور والجربزة الا وهي فضيلة بعض
النفوس السافلة فان افراط الشهوة كمال للبهايم ورذيلة للانسان لمكان نفسه الناطقة واعلم ان الحكمة بمعنى
ادراك الكليات والعقليات الثابتة الوجود كمال للانسان بما هو انسان كلما ازداد كان افضل واما غيرها
من الملكات فلها طرفا افراط وتفريط ومتوسط بينهما والفضيلة في المتوسط لا في الطرفين اما الافراط
فلان حصولها صار لعزها اعني ملكة العلم الذي هو اصل الفضايل واما تفريطها فلان عدمها
بالكلية او نقصانها المفرط يوجب فقدها يتوقف عليها من تحصيل الخير الباقي وهو الكمال العقلي واعلم
ان رؤس الفضايل النفسانية والاخلاق الانسانية التي هي مبادي للاعمال الحسنة ثلثة الشجاعة والعفة
والحكمة ومجموعها العدالة وهذه الحكمة غير الحكمة بالمعنى الاول التي افراطها افضل ولكل واحد من
هذه الثلث طرفان هما رذيلتان اما الشجاعة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال
التهور والجبن وهذان الطرفان رذيلتان واما العفة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة
بين افعال الفجور والخمود وهذان الطرفان رذيلتان واما الحكمة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال
المتوسطة بين افعال الجربزة والغباوة وهذان الطرفان رذيلتان واشتبه على بعض الناس وظن ان الحكمة
العملية المذكورة ههنا هي بعينها ما هو قسيم الحكمة النظرية حيث يقال ان الحكمة اما نظرية واما عملية وذلك
الظن فاسد كما اشرنا اليه فان هذه الحكمة العملية خلق نفساني يصدر منه الافعال المتوسطة بين افعال
الجربزة والغباوة واما اذا قالوا الحكمة منها ما هو نظري ومنها ما هو عملي لم يريدوا به الخلق لان ذلك
ليس جزءا من الفلسفة بل التي هي احدى الفلسفتين ارادوا بها معرفة الانسان بالملكات الخلقية انها كم
هي وما هي وما الفاضل منها وما الردي منها ومعرفة كيفية تحصيلها واكتسابها للنفس وازالتها واخراجها
عن النفس ومعرفة السياسات المنزلية والمدنية وبالجملة معرفة الامور التي لنا مدخلية في ادخالها في
الوجود واخراجها عن الوجود بوجه وهذه المعرفة ليست غريبة بل متى حصلنا كانت حاصلة لنا من
حيث هي معرفة وان لم نستعمل فعلا ولم نتخلق بخلق ولا يكون افعال الحكمة العملية الاخرى موجودة

لنا من حيث هي معرفة وأن لم يفعل بغلا ولم يتخلق بخلق فلا يكون وبالجملة ان الحكمة العملية قد يراد بها نفس
الخلق وقد يراد بها العلم بالخلق وقد يراد بها الافعال الصادرة عن الخلق فالحكمة العملية التي جعلت قسيمة
للحكمة النظرية هي العلم بالخلق مطلقا وما يصدر منه وافراطها فضيلة كاملة والحكمة العملية
التي جعلت احدى الفضائل الثلث هي نفس الخلق المخصوص المباين لساير الاخلاق وافراطها كتفريطها رذيلة
يظهر الفرق بين المباين واذا عرفت ذلك فمجموع الاخلاق الثلاثة المتوسط بل هيئة اجتماعها عدالة ومقابلها
الجور في الجانب كان من الاطراف وهي المعبر عنها بالصراط المستقيم الواقع على متن الجحيم وما يوجب التخفيف في
عذاب الجحيم فصل في حقيقة الالم واللذة الموجود من كلام الحكماء في تعريفها اللذة والالم هو ادراك
الملايم وادراك المنافي وزعم بعض الاطباء كمحمد بن زكريا الرازي ان اللذة عبارة عن الخروج عن الحال
الغير الطبيعية والالم عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية فعلى هذا لم يكن شيء من اللذات والالام
وجوديا والتجربة ايضا يقوي هذا الظن فانا نشاهد ان جميع ما يعد من اقسام ما يقع به اللذة في هذا
العالم انما غاية اللذة بها عند اوايل حدوثها واذا استقرت زالت اللذة فكم من صاحب ثروة او جاه او
مشتهى لطيف لا يكون لذته كلذة فقير بشيء نزر حقير لا يعد في الحساب معها لحقارته وكذلك قياس الالام فان
اكثر الالام كلها اذا دامت ولم يتجدد شيء منها لم يكن بها الم لصاحبها كما نشاهد من كثير من المتوطنين بالحرارات
والمصايب والامراض افراح تحي في كثير من اوقات انضمامهم بها فلا بد لحل هذا الاشكال فنقول اما سبب هذا
الظن فذلك من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وذلك لان اللذة لا يحصل الا بادراك فهذه اللذات
الحسية لا يتم الا بادراكات حسية والادراك الحسي سيما اللمسي منه لا يكون الا بانفعال لا لا عن ورود الضد
واذا استقرت الكيفية الواردة لم يحصل انفعال فلم يحصل شعور فلا يحصل لذة لمسية وغيرها الا عند
تبدل الحال الغير الطبيعي ولاجل ذلك ظن ان اللذة نفسها هي ذلك الانفعال واما بيان بطلان هذا الظن
فلان الانسان قد يستلذ النظر الى الصور الحسنة التي لم يكن عالما بوجودها مشتاقا اليها سابقا حتى
يقال بان النظر اليها يدفع ضرر الاشتياق والم الفراق وكذلك ربما يدرك مسئلة علمية من غير طلب وشوق
اليها ولا تعب فكري في تحصيلها كما في عقيب انحلال الشبهات المشكلة التي قد تعب في حلها حتى يقال
بان الاستلذاذ بها لاجل زوال الاذى الانزعاج الفكري وكذلك اذا اعطى له مال عظيم او منصب جليل
لم يكن متوقعا له ولا طالبا لحصوله حتى يقال بان حصول هذه الامور تدفع الم الطلب والشوق مع

ان كل هذه الامور لذيذ فبطل هذا المذهب قال الشيخ في رسالته في الادوية القلبية الفرح لذة ما و
كل لذة هي ادراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة مثل الاحساس بالحلو للحاسة الذوقية وبالعطر
الطيب للحاسة الشمية والشعور بالانتقام للقوة الغضبية والشعور بالمتوقع النافع وهو الامل
للقوة الظانة او المتوهمة وكل كمال فهو امر طبيعي وينعكس وكل شعور بامر طبيعي للقوة فهو التذاذ ها لزوا
ينفق في بعض القوى ان لا يلتذ الا عند مفارقة الحالة الغير الطبيعية كان الثابت على الحالة الطبيعة
لا يكون لذيذا وانما وقع هذا السهو بسبب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وقد عرف في كتاب
سوفسطيقا ان هذا احد المغالطات ما بيان هذا في مسئلتنا هذه فهو ان من المدركات ما لا
يدرك الا عند الاستحالة وهو مثل الملموسات فان الكيفية انما يحس بها ما دام العضو اللامس مضادا لها
في الكيفية وينفعل عنها فاذا انفعل واستقر صارت الكيفية خراج العضو فلم يحس به اذ كل حس فهو بانفعال
ما والشي لا ينفعل عن نفسه ولهذا لا يتاذى صاحب الدق بالحرارة الشديدة التي هي اشد حرارة من
الحمى المحرقة ويتاذى صاحب الحمى المحرقة بما هو دون ذلك وذلك لان حرارة الدق متمكنة من الاعضا
كالمزاج لها وحرارة الحمى المحرقة طارية عليها والاطباء يخصون ما يجري مجرى الدق باسم سوء المزاج المستوي
وما يجري مجرى المحرقة باسم سوء المزاج المختلف وقد تبين ان السبب في عدم الالتذاذ بما يستقر من الكمالات
الحسية هو عدم الادراك وسبب اللذة عند ابتداء الخروج الى الحالة الطبيعية هو حصول الادراك
مع الخروج من الحالة الغير الطبيعية عرض ان كانت اللذة مع الخروج عنها فظن ان ذلك سببها وليس
الامر كذلك بل السبب حصول الكمال فهذا هو سبب اللذة انتهى وذكر في القانون ان الوجع الاحساس
بالمنافي وقال في الفصل الاخير من المقالة الثامنة من الهيات الشفا ان اللذة ليست الا ادراك الملائم
من جهة ما هو ملائم وقال في فصل المعاد من المقالة التاسعة ان القوى تشترك في ان شعورها بموافقها و
ملائمها هو الخير واللذة الخاصية قال فخر المناظرين اللذة والالم حقيقتان غنيتان عن التعريف اذ كانت
التصديقات المكتسبة يجب ان ينتهي الى تصديق غني عن البرهان كذلك التصورات المكتسبة يجب انتهاؤها الى
تصورات غنية عن التعريف وكانت القضايا الحسية لا يحتاج صحتها الى البرهان كعلم الانسان بالمرو
لذته فتصور هذه الامور المتقدمة على التصديق بها اولى بان يكون غنيا عن التعريف بل ههنا بحث
لا بد منه وهو ان نعرف ان الحال التي نجدها من النفس التي سميناها باللذة اهي نفس ادراك الملائم او ام

مغاير لذلك الادراك وتقدير كونه مغايرا لذلك الادراك هو معلول له او لشيء اخر فان لم يوجد الا مع
ذلك الادراك فهذه امور لا بد من البحث عنها والى الآن لم يتضح عندي شيء من هذه الاقسام بالبرهان
ولكن الاقرب ان الالم ليس هو نفس الادراك المنافي لان التجارب الطبية شهدت بان سوء المزاج الرطب
يؤلم مع انه محسوس ولو كان الامر الغير الطبيعي هو نفس الالم لاستحال ان يوجد مع عدم الالم وثبت
ايضا ان ادراك المنافي وحده لا يكفي في اقتضاء الالم انتهى اقول دعواه اولا بان اللذة والالم والعلم
امور غنية عن التعريف كما ان علمنا بان لنا لذة او الما غني عن البرهان بل هما اولى بالغناء عن التعريف من
القضية الحسية بالغناء عن البرهان ثم في اعترافه ثانيا بالجهل بان شيئا كل منهما عين العلم بالمنافي او الملائم
او اتحادهما مع ذلك العلم ثم استعداده لاثبات على ان الالم ليس نفس الادراك بالمنافي ولا مستلزما له ايضا
فهذا عجيب عن مثله في الفضل والبراعة واما البرهان على ان اللذة عين الادراك بوجود الكمال وكذا الالم
عين الادراك بما يضاده ففي غاية الوضوح والآن بعد تحقيق الادراك والوجود والكمال اما الوجود
فليس الامر فيه كما توهمه هو ومن في طبقته واتباعه من المتأخرين من انه امر عقلي انتزاعي كالشيئية
والممكنية واما المهية بل هو امر عيني حقيقي يطرد به العدم وهي نفس هوية الشيء وبه يتشخص كل ذي مهية
والوجود مختلف في الاشياء ذوات المهيات لان وجود الانسان لا غير وجود الفرس ووجود السماء غير
وجود الارض والوجود بهذا المعنى كما انه متفاوت في انواع المهيات كذلك مما يشتد ويضعف ويكمل وينقص
ووجود كل شيء هو خير له وكمال ذلك الوجود كمال الخير له وزوال ذلك الوجود شر له ووبال وزوال الكمال
ايضا شر بعد ذلك الشر سواء ادرك وجوده او كمال وجوده او لم يدرك او ادرك عدمه او عدم كماله او لم
يدرك كما في الجمادات وغيرها فان الوجود او الكمال شيء وادراك ذلك الوجود او الكمال شيء اخر واما
العلم او الادراك مطلقا فليس عبارة كما زعمه هذا النحرير عبارة عن اضافة محضة بين العالم والمعلوم من
غير حاجة الى وجود صورة والا فلم يكن منقسما الى التصور والتصديق ولا ايضا متعلقا بالمعدوم حين
عدمه ولا ايضا حصل علم الشيء بنفسه اذ لا اضافة بين الشيء والمعدوم ولا بينه وبين نفسه بل المراد بالعلم
هو نفس الصورة الموجودة المجردة عن المادة ضربا من التجرد للذات المجردة ايضا ضربا من التجرد من حيث تجرده
ومراتب التجريد متفاوتة فللمحسوسة عن اصل المادة وللمتخيلة عنها وعن الوضع وللمعقولة عنهما وعن
المقدار ايضا وهذه الصورة مماثلة للمعلوم وهو قد يكون مماثلة للعالم كعلم الانسان بذاته اذا كان

بصورة زائدة عليها وقد يكون مما لا يلائم لبعض قوى العالم غيبة كوجود الصور المجردة القائمة بذاتها فان
تلك الصور علوم ومعلومات للعالم بها لصدق مفهوماتها الكلية عليها وقد يكون مما يلائم لبعض قوى
العالم كعلم الانسان بالمحسوسات الملائمة لحواسها كالالوان المليحة والاصوات الطيبة والروايح الطيبة
والمطاعم الشهية والملابس الناعمة وقد يكون الصور المضادة للعالم او لبعض قواه فالاول
كشعور الانسان بصورة جهله وحمقه ورذائله واما الثاني فكاحساسنا بالالوان الكدرة المظلمة والاصوات
الكريهة والروايح المنتنة والمذوقات المرة العفصة والملابس الخشنة فاذا تقررت هذه المعاني
فعلم ان الوجود في نفسه خير وبهاء كما ان العدم في نفسه شر على ما حكم به الفطرة واذا حصل الوجود
لشيء كان خيرا وبهاء اذ لذلك الشيء والعلم عبارة عن ضرب من وجود شيء لشيء فيكون ايضا كمالا له الا ان
يكون مضرا مضادا لكمال آخر له فان وجود الحرارة لو امكن اجتماعه مع البرودة وحصوله لها لكان
كمالا لها لكن لما كان وجودها للبرودة يوجب زوال وجودها الذاتي الذي كان لها فيكون عائدا اليها
بالعدم لذاتها بل كل صفة يكون وجودها لشيء مستلزما لعدم ذات ذلك الشيء لم يكن كمالا له بل شرا وآفة لكن
لا بما هو وجود بل بما هو معدم لوجوده فالشر بالذات هو العدم فكل علم بما هو غير مضاد لوجود العالم
به فهو خير له ولذلك الخير لا محالة لذة لما مر ان الوجود خير سواء ادرك او لم يدرك لكن متى كان ذلك الخير
نفس الادراك كان ادراكا هو محض الخير وكل ادراك هو محض الخير كان لذة وبهجة اذ كل احد يعلم انه اذا كان
لشيء كمال وقوة كما يتصور في حقه من الوجود وكان مدركا لذلك الكمال الشديد بلا آفة كان ملتذا ومتى لم
يكن له شعور بذلك الكمال لم يكن له لذة فاللذة اذن عين الشعور بالكمال ومن ثم متى لم يكن له شعور
بكماله لم يكن له لذة ليس غرضنا اثبات هذا الحكم بالدوران بل ندعي بعد ما قدمنا من المقدمات ان الوجود خير
وادراك حصول الخير للمدرك هو خير آخر لذلك المدرك فكل ادراك يكون ذلك الادراك بعينه خيرا
وبهاء للمدرك او لبعض قواه واجزائه فهو عين اللذة والبهجة له لذاته او لاجل بعض قواه ولذلك اذا حصل
لشيء امر وجودي يؤدي الى آفة له او زوال شيء من كماله او كمال قواه وكان ذلك للغرض صورة ادراكية لفاقد
عين وجود ذلك المزيل المضاد وكل وجود مزيل مضاد لشيء اذا حصل كان ضارا له والادراك المضاد بالشيء
الم له لا محالة ولو لم يكن ذلك المضاد ادراكا لم يكن بعينه الما كما اذا فرق بين اجزاء جسم وذلك وحدته
الاتصالية كان ذلك شرا او ضرا له وليس بالم واما اذا وقع تفرق اتصال في العضو اللامس وحصلت

في الحس صورته كانت صورة التفرق منافية لصورة الكمال الذي هو الاتصال وكانت تلك الصورة الادراكية
عين التفرق كانت بعينها شرا والما واعلم ان صورة التفرق غير نفس التفرق بوجه او لو كانت نفس التفرق لكن
الما اذ لا الم للهيولى ولا للعدم ولو لم يكن صورته مساوية له في المعنى لم تكن منافيا للاتصال الذي هو الكمال
ولا ايضا علما بل معلوما والمعلوم الخارج عن المدرك لا يكون الما له ولا لذة لان ما خرج عن الشي ليس
كمالا له ولا ضدا كمال له وبالجملة فاللذة كمال خاص بالمدرك بما هو ادراك لذلك الكمال والالم ضد كمال
خاص بالمدرك بما هو ادراك لذلك الضد فثبت بالبرهان ان اللذة نفس الادراك بالملايم والالم نفس الادراك
بالمنافي واما استدلاله على ان الالم غير الادراك بالمنافي بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع انه مناف فجوابه
بعد تسليم انه غير مولم انا لا نم ان ادراك حاصل لما هو مناف له فان الالم ادراك المنافي لذلك المدرك لا
لغيره ففي الانسان قوى متعددة انما كان منافي بعضها مدركا للاخر من غير ان يكون منافيا له او يدرك بعضها
منافيا للاخر من غير ان يكون مدركا له فلم يحصل فيه الم ولان سوء المزاج البارد مما يوجب زوال الحس اللمسي
واذا لم يكن الم وان كان مدركا لحس اخر مما لم يكن منافيا له كالتخيل او التعقل فان تبدل سوء المزاج وتعقله
ليس مولما للخيال والعقل بل انما المولم والادراك الذي لحامل ذلك المزاج اعني القوة اللمسية التي لم تكن
كانت موجودة غير مبطلة ولا متحللة كما في نحو الفالج وغيره وقصار الفالج ليس منا لما اذا وجع لعدم الحس
اللمسي الذي له هذه الافة ومما ذكرنا اندفع اشكال اخر وهو ان المريض قد يلتذ بالحلاوة وهي مما لا يلايمه
بل يمرضه ويتنفر من الادوية وهي مما يلايمه وينفعه فدل على ان اللذة غير ادراك الملايم والالم غير ادراك
المنافي ووجه الدفع ان الحلو ملايم للقوة الذوقية وليس ادراكها بالفعل بل قوة وكما لها وكذا الادوية
البشعة ليست ملايمة ولا نافعة للقوة الذوقية وانما عدم ملايمة الحلو ووجود ملايمة البشع لان ذلك يوجب
زيادة الخلط الردي المنافي لمزاج البدن وهذا يوجب دفع ذلك الخلط الردي فيعود ذلك وبالا وهذا
نفعا لا لاجل ادراكهما ولو فرض الادراك للحلو حاصلا ولم يعرض امر اخر كان خيرا محضا ولذة ولو ادرك
البشاعة والمرارة ولم يعرض امر اخر كان شرا محضا والما والامر العارض هو الذي يخرج الدواء خلطا
موذيا او يحيله الى خلط جيد يغتذي به او يقوي البدن فلهذين الامرين يحصل الضرر والانتفاع لا لمجرد
الادراكين الاولين **فصل** في ابطال القول بان الموجع المولم في الجميع هو تفرق الاتصال قال اما
الاطباء جالينوس ان السبب الذاتي للوجع وهو الالم اللمسي هو تفرق الاتصال فان الحار انما يوجع لانه

تفرق الاتصال والبارد انما يوجع ايضا اذ يلزمه تفرق الاتصال الحاصل جانب الجمع والتكثيف والاسود
في البصر يولم لشدة جمعه والابيض لشدة تفريقه والمر والحامض يولم لفرط تفريقه والعفص لفرط
تقبيضه فيتبعه تفرق الاتصال وكذا الاصوات القوية تولم بالتفرق بعنف من الحركة الهوائية عند
ملاصقة للصماخ وبالجملة فالاطباء اتفقوا على ان تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع اقول لا شك ان
لفظة اللذة والالم عند العامة لا يطلقان الا للحسي فقط بناء على عدم تفطنهم بنحو اخر من الوجود ولا اشتباه
في ان موضع كل حس جسم لطيف متفاوت في اللطافة فله صورة اتصالية وله ايضا كيفية اخرى مزاجية
اعتدالية فسبب الالم اما زوال اتصاله بورود الانفصال او زوال خراجه بورود ضد المزاج
فلهذا وقع الاختلاف بينهم فجالينوس على ان السبب الذاتي هو تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف سبب
بالعرض وغيرهم كجماعة من المتاخرين منهم الامام الرازي على العكس والشيخ على ان كلا منهما يصلح بالذات
كما يكون بالعرض وعلى كل منها احتجاجات واستدلالات اعرضنا عن ذكرها مخافة التطويل المخل و
تفاصيلها موجود في شرح العلامة الشيرازي للقانون واستدل في المباحث المشرقية على بطلان مذهب
الاطباء بوجوه الاول ان تفرق الاتصال يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للوجع لانه وجودي
الثاني انه لو كان سببا للوجع لكان الانسان دائم الوجع لانه دايما في تفرق اتصال بواسطة الاغتذاء
والتحلل لان الاغتذاء والنمو انما يكونان بنفوذ الغذاء في الاعضاء والتحلل انما يكون بانفصال شيء
عن الاعضاء لا يقال هذا التفرق لكونه في غاية الصغر لا يولم اذ لا يحس به سيما وقد صار بالوقابدل
لانا نقول كل تفرق وان كان صغيرا لكن جملتها كثيرة جدا لان التغذي والنمو غير مختص بجزء دون
جزء واذا كان كذلك فلو كان تفرق اجزاء البدن غير مولم لكان تفرق كقطع العضو كذلك لان حكم
الامثال واحد ولما لم يكن كذلك علمنا ان التفرق غير مولم لذاته بل اذا كان معه سوء مزاج الثالث ان التفرق
لو كان سببا بالذات لما وقع الالم متاخرا عنه بحسب الزمان واللازم باطل لان قطع العضو متى حصل بالبر
في الحدة وباسرع زمان لا يحس بالالم الا بعد لحظة ربما يحصل منها سوء المزاج والرابع ان تفرق
الاتصال لو كان مولما لكان الجراحة العظيمة اشد ايلاما من لسعة العقرب لكون التفرق في الجراحة اكثر
والجواب اما عن الاول فبان الانفصال ونظايره من الامور التي تحدث في المواد القابلة عقيب استعدادها
باسباب وشرايط ليست اعداما صرفة ولا حظ لها من الوجود بل لها قسط من الوجود ولمهياتها تحصل في

الخارج كسائر الماهيات الضعيفة الوجود ووجودها عبارة عن كون موضوعاتها بحيث ينتزع منها عقلنا

ومفهوماتها السلبية من جهة اقتران تلك الموضوعات بنقصانات يقابلها ونقصانات واستصحابها اياها

لا لذواتها فهي من العوارض لا من الذاتيات فهي بانفسها من الشرور بالذات وكذا العلم بها لان

كل علم متحد مع المعلوم به ولاجل ذلك صح عدم الالم من الشرور بالذات ومن ههنا يندفع الشبهة التي

اوردها بعض المتاخرين على الحكماء حيث حكموا بان الشرور بالذات هي الاعدام لا غير مع انا نعلم بالضرورة

ان الالم وهو ادراك المنافي شر بالذات والادراك امر وجودي وذلك لان الادراك للشيء هو بعينه

وجود ذلك الشيء ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا فكما ان وجود الانسان هو عين الانسان معنى

في الخارج وكذلك وجودات الاعدام في الخارج كالتفرق والعمى والصم والجهل عين نفس تلك الاعدام فكذا

ادراكات تلك الاعدام اعني حضورها للقوة المدركة فهذا الحضور والادراك من افراد العدم بالذات

ولهذا يكون الالم شرا بالذات وان كان من افراد الوجود والحاصل ان حقيقة الوجود في هذه الامور

العدمية التي هي اعدام الملكات هي بعينها حقيقة العدم في الخارج كسائر الوجودات مع ماهياتها في الخارج

وكذا حكم شرية الالام التي هي بعينها حضورها للشاعر وجزئيتها في كونهما متحدتين بالذات متغايرتين

بحسب المفهوم كالماهية والوجود فافهم ذلك واغتنم به فانه كسائر نظايره لا يوجد في غير هذا الكتاب وربما

يجاب عن ما ذكره بان الانفصال وكذا التفرق له معنيان عدمي هو زوال الاتصال ووجودي هو كثرة

الاتصالات والمتصلات وهذا هو المولم دون ذلك العدم او نقول المراد من التفرق حركة بعض الاجزاء

عن بعض وهو غير مرادف للانفصال الذي هو بمعنى عدم الاتصال ولو سلم ذلك فيلزمه لا محالة كون هيئة العضو

فاقدة كمالها اللائق به وامكن ادراكه من هذه الجهة فيكون موجعا بذاته بمعنى انه ليس بتوسط سوء المزاج وان

كان بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئة العضوية عن كمالها ولو سلم فالمراد بالسبب ههنا المعد اي الفاعل لاعداد

العضو لقبول الوجع لا المؤثر الموجد فلا امتناع في كون التفرق العدمي بحيث متى حصل اقتضى الالم

كسوء المزاج وهذه اجوبة جدلية والتحقيق ما ذكرناه اولا واما عن الثاني والثالث فبانا لا نعني بكون

تفرق الاتصال مولما ان نفسه مولم او هو تمام علة الالم حتى لا يتخلف عنه الوجع بل بمعنى ان الصورة

الحسية من التفرق ان كانت في عضو حساس مع التفات النفس اليه والشعور به من غير ان يصير تلك الصورة

مستمرة مالوفة لما مر من الوجود بما هو وجود مالوف مطبوع وكون التفرق اليما بشرط ان يدرك من جهة

كونه منافيا لكيفية العضو واتصاله فهو مولم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج بل من جهة
ما يلزمه من فقدان هيئة العضو او مادته كماله اللايق به وح يجوز ان لا يكون للتفرق الواقع في
الاعضاء ما [illegible] الصورة مدركة للحس او يكون قدر ما يدركه من الصورة ما لو فالا يضر ولا يولم
او يكون ادراكه لا من جهة كونه منافيا وتفرقا من جهة كونه نافعا للبدن بقاء بتنقية الصحة والقوة
وتنقية البدن عن الفضول وما ذكره من لزوم استواء التفرقات في الاحكام ظاهر الاندفاع كيف
والتفرق الغذائي طبيعي دائم في اجزاء صغيرة يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك
واقول ايضا ان الانسان لم يكن نحو من الوجود من بدو خلقته الى هذا الحد الذي يبلغ اليه عمره الا
هذا الوجود على ان التحقيق عندنا ان التغذية والتنمية ليستا مستلزمتين لمداخلة اجزاء الغذاء بين
اجزاء المغتذي والنامي كما سيجيء في مباحث اثبات قوى النفسانية في علم النفس واقول ايضا ان الانسان
لم يكن نحو من الوجود من بدو خلقته الى هذا الحد الذي يبلغ اليه عمره الا هذا الوجود التحليلي فيمكن
ان يكون دائم الالم لكن لما لم يدرك نحوا آخر من الوجود الذي ليس فيه هذا النحو من التفرق ظن
ان لا الم ولذلك لو فرض انسان قد ادرك ما لاهل النشأة الباقية من الوجود الذي لا يشوبه
هذه الاعدام والتفرقات لم يكلف بالبقاء في هذا العالم لمات وجعا وتالما وبالجملة هذا التفرق
الحاصل بالتحلل كالحركة الجوهرية التي اثبتناها للطبايع التي نحو وجودها وجود تدريجي حدوثه في كل
ان يوجب زوال الحادث في الآن السابق ومع ذلك لا يقع الاحساس بالم التفرق فيه لهذا الوجود
لما بينا من ان القوة الدراكة وجودها هذا الوجود ووجود الشيء غير مولم له كما ان سوء المزاج لاحد
ربما يكون مثل المزاج الصحيح لغيره فكان مولما لهذا ملذا لذاك واما الذي ذكر من عدم تالم مقطوع العضو
دفعة الا بعد لحظة فهذا لا يقتضي عدم كون نفس القطع مولما فان القطع ان كان مع شعور به والتفات
اليه كان مولما البتة وان كان مع عدم الشعور والالتفات فلا يدل على ما ادعاه الا ترى ان من
صرف فكره الى امر مهم شريف كالخايض في مسئلة علمية او الى امر خسيس ايضا كاللعب بالشطرنج او متوسط كالاشتغال
بوجع اقوى او الوقوع في معركة او الاهتمام بمهم دنيوي ربما لا يدرك الم الجوع والعطش وكثير من الموذيات
وكذا حكم المستلذات واما الجواب عن الرابع فبان ذلك انما يلزم لو كان الم العضو بتمامه لتفرق الاتصال
فقط وهو ليس بلازم لجواز ان يكون لما يحدث بواسطة الكيفية السمية من سوء المزاج مختلف بكون اقوى

تأثر من الجراحة العظيمة وما ذكره انما يرد نقضا على من لم يجعل التأثر الا للتفرق الاتصال دون
سوء المزاج كما اشتهر من جالينوس واتباعه على انه يمكن الجواب من قبلهم بان سبب الالام الشديدة في
الموضع لانه ربما كان لاجل تقطيعات كثيرة في العضو مع وجود القوة الحسية واما قطع العضو فهو تفرق
واحد ومع لم يبق القوة اللمسية التي للعضو المفصول بل للباقي فلما كان للمحل الباقي الذي وصل اثر
القطع اليه او قبل ذلك القطع اقل قدرا من العضو الذي سرى فيه اثر التفرق الحاصل من ذلك السموم
اعلم ان لكل من هذه المذاهب وجه صحيح اما الذي ذكره الاطباء فيمكن تصحيحه بان المولم ليس نفس تفرق
الاتصال بل صورته الحادثة لان هذه الموجودات جسمانية الوجود والوجود كما مر عين الوحدة فوجودها
يتقوم بوحدته الاتصالية والتفرق ضده وضد الوجود سبب ذاتي للالم لان ادراكه كما مر هو الالم واما
مذهب مخالفيهم وهو ان المولم هو سوء المزاج فلان نسبة الكيفية المزاجية الى الوحدة الاتصالية التركيبية
الصورية الى المادة والشيء بصورته لا بمادته فالحيوان حيوان بصورة مزاجه لا بمادة جسده الا بالعرض
حتى لو امكن صورة الكيفية المزاجية الحيوانية بلا مادة لكان حيوانا فضد كل حيوان بما هو ذلك الحيوان
من حيث الصورة مزاج اخر يخالف مزاجه ومن حيث المادة انفصال اخر يخالف اتصاله وجانب الصورة
هو الاصل فالمضاد المولم بالذات له هو سوء المزاج المختلف لا تفرق اتصاله واما مذهب الشيخ ومن
تبعه وهو الاصح الاحق فلان التركيب من المادة والصورة الحادثة فصلاح كل منهما صلاح الاخر و
فساده فساده. فصل في ان المولم اي نوع من سوء المزاج اشترط الشيخ في سوء المزاج اشترط الشيخ في
سوء المزاج المولم ان يكون حارا او باردا لا رطبا و يابسا وان يكون مختلفا لا متفقا اما الاول فلان
الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية واورد عليه بانه ان اريد انهما ليستا فاعلتين
والمولم بالذات فاعل فيشكل بجعل اليبوسة سببا لتفرق الاتصال او كليهما لكثير من الامراض فليكونا
سببين للوجع بهذا المعنى من غير توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر السبب في سوء المزاج الحار او البارد
واما السبب بالذات بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار او البارد وتفرق الاتصال كذلك وان اريد ان
الوجع احساس انفعال والانفعال لا يكون الا عن فاعل وهما ليستا من الكيفيات فيشكل بتصريح الشيخ في مواضع
من كتبه بل اطلاق القوم على انهما من الكيفيات المحسوسة بل اوائل الملموسات وعند خروجهما عن الاعتدال
يكونان متنافيين فادراكهما من حيث هما كذلك يكون الما اذ ذكر الشيخ ان سوء المزاج اليابس قد يكون مولما

بالعرض لانه قد يتبعه لشدة القبض تفرق الاتصال المولم بالذات واعترض بان الرطب ايضا قد يتبع
بواسطة التمديد اللاحق لكثرة الرطوبة المحوجة الى مكان اوسع واجيب بان ذلك انما يكون في
الرطوبة التي مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها واما الثاني فلان سوء
المزاج المتفق غير مولم ولذلك سمى بالمتفق والمستوى حيث شابه المزاج الاصلى في عدم الايلام
وذلك لانه عبارة عن الذى استقر في جوهر العضو وابطل المقاومة وصار في حكم المزاج الاصلى
فلا انفعال فيه للحاسة ولا احساس فلا الم وايضا المنافاة انما يتحقق بين شيئين فلا بد من بقاء المزاج
الاصلى عند ورود الغريب ليتحقق ادراك كيفية منافية لكيفية العضو فيتحقق الالم وايضا الدق اشد
حرارة من الغب لان [illegible] الصلب لا يتحقق الا عن حرارة قوية ولانها يستعمل فيه مبردات اقوى مما يستعمل
في الغب ولانها يودى الى ذوبان مفرط من الاعضاء حتى الصلبة منها وصاحب الدق لا يجد من التهاب ما
يجد صاحب الغب وما ذلك الا لكون سوء المزاج المتفق لا يحس به وايضا المستحم في الشتاء يحس
بدنه عن الماء الفا[illegible] فيتاذى به ثم انه بعد ذلك يستلذه ويستطيبه ثم اذا استعمل ماء حارا يتاذى به ثم
بعد يستلذه ثم اذا استعمل الماء الاول استبرده وتالم به وذلك لما ذكرنا وتوضيح ذلك ان المنافاة وصف
لا يتحقق الا عند ثبوت امرين ليكون احدهما منافيا للآخر فاذا كان للعضو كيفية فورد عليه ما يضاد
كيفيته فلا يخلو اما ان يكون الوارد عليه قد ابطل كيفية ذلك العضو او لم يبطل فان ابطل فلم يكن هناك
كيفيتان بل هناك كيفية واحدة فلم يكن المنافاة حاصلة فلا يكون الالم حاصلا وان [illegible] كان الوارد
لا يقوى على ابطال كيفية العضو فح يكون المنافاة حاصلة بين كيفية العضو وكيفية الوارد عليه فيحصل
الشعور بتلك المنافاة حينئذ فلا جرم يتحقق الالم فهذا هو السبب في ان سوء المزاج المتفق لا يولم وسوء
المزاج المختلف يولم هذا ما قيل اقول فيه شك وتحقيق اما الشك فهو ان قوام العضو الشخصي بالكيفية
الشخصية المزاجية فاذا ورد شخص اخر مناف لها في التشخص مساو لها في النوع وجب ان يبطل الاولى
والا لزم اجتماع المثلين بل المتنافيين في محل واحد فاذا بطلت الاولى فباى قوة ادركت الثانية
واما التحقيق فهو ان الاولى وان بطلت فصورتها المحسوسة حاضرة عند النفس وكانت مالوفة
للنفس فيتاذى بورود الثانية الموجب لزوال المالوف وقوام العضو في كل وقت بكيفية اخرى من
عرض المزاج وحافظ الجميع هو النفس لا العضو واعلم ان سوء المزاج المختلف قد لا يوجع بل لا

يدرك اصلاً وذلك اذا كان حدوثه بالتدريج فان الحادث منه اولاً يكون قليلاً جداً فلا يشعر به وعلى هذا
فی الزمان الثانی يكون الزيادة على تلك الحالة غير مشعور بها وكذا فی كل زمان وهذا بخلاف ما يحدث
دفعة فانه لكثرته يكون مدركاً ثم يستمر ادراكه ما دام مختلفاً فصل فی نقض اللذات وتفضيل
بعضها على بعض كل من اللذة والالم ينقسم بحسب القوة المدركة الى العقلی والوهمی والخيالی والحسی و
ينحصر فی هذه الاربعة عند البحث والتحقيق اما الحسی فظاهر كتكيف العضو اللامس بالكيفية الملموسة
المشتهية والذائق بالحلاوة واما الخيالی فكتخيل اللذات الحاصلة والمرجو الحصول والظفر بالاعداء و
اما الوهمی فكالظنون النافعة والامانی المرغوبة كما قيل امانی ان تحصل تكن غاية المنى والا فقد عشنا بها
زمنا رغدا واما العقلی فلان للجوهر القابل ايضا كمالا وهو ان يتمثل فيه ما يتعقله من الواجب تحصيله بقدر
الاستطاعة ثم ما يتعلق به من صور معلوماته الثابتة المترتبة اعنی نظام الوجود كله تمثلاً مطابقاً خالياً
عن شوائب الظنون والاوهام بحيث يصير عقلاً مستفاداً وعند من يصير النفس بعينها متحدة بالعقل الذی
هو كل هذه الموجودات فيصير حينئذ لاذا ولذة وملتذا فی باب اللذة العقلية لا دالة فقط وبالجملة لا
شك ان هذا الكمال خير للجوهر العاقل وهو مدرك لهذا الكمال عند ذلك فاذن هو ملتذ بذلك فهذه
هی اللذة العقلية واما الالم العقلی فهو ان يحصل لما من شانه ذلك الكمال ضده ويدرك صورة ضده من
حيث هو ضده واما من ليس من شانه ان يحصل له ذلك فهو فارغ عن هذا الالم ثم اذا قايسنا بين هذه اللذة
العقلية والتی لسائر القوى سيما الحسی فالعقلية اكثر كمية واقوى كيفية اما الاول فلان عدد تفاصيل
المعقولات اكثر بل يكاد ان لا يتناهی ووجودها ادوم فلا ينقطع واما الثانی فلان العقل يصل الى كنه
الموجود المعقول والحس لا يدرك الا ما يتعلق بالظواهر والقشور فيكون الكمالات العقلية اكثر وادوم
واتم واذا كان هكذا كان فاللذات التابعة لها على قياسها وبحسب هذا يعرف حال الالام عند التنبه لفقد
تلك الكمالات واعلم ان اللذة العقلية اذا كانت فهی خارجة عن جنس الكيفيات النفسانية لانها حينئذ جوهر
عقلی لا كيفية نفسانية فان قيل الحسی من اللذة والالم ايضا ينبغی عدهما من الكيفيات المحسوسة دون الكيفيات
النفسانية اجيب بان المدرك بالة الحس هو الكيفية التی يلتذ بها او يتألم منها كالحلاوة والمرارة واما نفس
اللذة والالم التی هی الادراك والنيل فلا سبيل للحواس الظاهرة الى ادراكها اقول هذا مما ذكره بعض الفضلاء
وهو ليس بسديد لان المراد باللذة والالم ليس المعنى العقلی النسبی والا لكانا من مقولة المضاف بل المراد

ما يسلك النفس او بنا الم به وهما من جنس الادراك والادراك كما هو التحقيق هو الصورة لا النسبة فالتحقيق
ان يقال ان ما يعد من جنس واحد الكيفيات المحسوسة هي الموجودة في مواد الاجسام لا الموجودة في الات
الادراك من حيث هي الات الادراك وهذه الموجودة في الحواس انما يطلق عليها اسم الحرارة والبرودة
والحلاوة والمرارة من باب اطلاق ماهية المعلوم على العلم كما يقال في العلم بالجوهر انه جوهر معناه انه معقول
من ماهية جوهرية مع انه من الكيفيات النفسانية فالعلم بالجوهر جوهر ذهني عرض خارجي نفساني كما سنبين
في باب العقل والمعقول فكذلك اطلاق المحسوس على الحس اي الصورة الموجودة في آلة النفس فتلك الصور
كلها كيفيات نفسانية عندنا وليس شيء منها محسوسا لاحد باحدى الحواس ولا يمكن ادراكها الا بالنفس
لا بالحس اذ لا تتوسط الحس في الحس بل في المحسوس الخارج عنه فان قلت فما قولك في اللذة البصرية فان المحسوس
البصري هو الامر الخارجي اذ لو كان الابصار بانطباع صورة المرئي في العضو المخصوص لزم فساد انطباع العظيم
في الصغير وغير ذلك من المفاسد قلت مذهبنا في الابصار امر آخر غير المذاهب المشهورة فانه بتمثل الصورة
المبصرة للنفس في غير هذا العالم وتلك الصورة ايضا ليست من جنس هذه الكيفيات المسماة بالحسيات بل انها
وشكلها من جنس الكيفيات النفسانية وهي قائمة بالنفس لا بآلة البصر قيام المفعول بالفاعل لا الحال بالمحل وليكن
عندك هذا التحقيق فانه شريف جدا نافع في علم المعاد وموعد بيانه غير هذا الموضع ومما ينبغي ان يعلم ههنا
انه نقل عن جالينوس انه قال ان اللذة والالم يوجدان في الحواس كلها وكلما كان الحس الطف كانت مقاومته
مع الوارد اكثر فكان الالم واللذة اقوى والطف الحواس البصر لانه يتم بالنور الذي يشبه النار التي هي الطف
العناصر فلاجرم لا يكون اللذة والاذى في البصر الا قليلا والسمع الطف من البصر لان آلته الهواء المقروع فلاجرم
صارت اللذة والاذى في هذه الحاسة اكثر منها في البصر والشم اقل لطافة من السمع لان محسوسه البخار وهو
اغلظ من الهواء فلاجرم اللذة والاذى في الشم اكثر منها في البصر والسمع والذوق اغلظ من الشم لان آلته
الرطوبة العذبة وهي في درجة الماء فلاجرم اللذة والاذى في الذوق اكثر واللمس اغلظ من جميع الحواس لانه
في قياس الارض فكانت مقاومته مع الوارد اقوى وابطأ فلاجرم صارت اللذة والاذى فيه اقوى اقول
ان جالينوس لم يكن حكيم النفس ولا لطيف القلب ذكيا فما ذكره يلزم منه ان يكون لذة الجمال اضعف من
اللذات الحسية كلها اذ لا يتصور هناك مقاومة وكذا اللذة العقلية وكانه لم يدرك لها لم المقاومة وعدمها
مما لا يدخل لها في اصل اللذة والالم بل لو كان ففي دوامهما اذ اللذة كل قوة بادراك صورة ملائمة لها

والمها بصورة ضدها نعم لكل قوة حد من حدود الوجود بعضها اقوى وبعضها اضعف وبعضها الطف
وبعضها اكثف واقوى الوجودات اقواها لذة ولا تزان ما هو الكثف فهو اقوى وما هو الطف فهو
اضعف ولا تزايضا ان النار اضعف العناصر والارض اقوى بل العكس في الجميع اولى واحق عند التحقيق
فان وجود الجن والشياطين اقوى من وجود الحيوان والانسان ولهما افاعيل شاقة واعمال قوية لا يقدر
على عشر من اعشارها البشر كما هو متواتر الصدق اجمالا وان كانت الخصوصيات احاديا وايضا الفلك وما
فيه لا شبهة في انها الطف من العناصر وهي مع ذلك اقوى واقوم منها من غير شبهة فادراكها اقوى فيكون
الذ فعلم ان الالطف اقوى ادراكا فيكون اشد التذاذا واما حال هذه الحواس فالوجه في تفاوت ادراكاتها
لمدركاتها ان المزاج الحيواني حاصل من هذه المواد العنصرية ونفسه منبعثة من مزاجه والغالب على بدنه
الارض ثم الماء ثم البخار ثم الهواء ثم النار وبعدها ابتداء الارواح والافلاك والاملاك فلهذا الغالب
على اكثر الافراد بحكم المناسبة الجنسية ادراك الملموسات ثم المطعومات ثم المشمومات ثم المسموعات والمبصرات
ثم المتخيلات والمظنونات ثم العقليات والعقائد وهكذا قياس لذاتهم والامهم التابعة لمدركاتهم

فصل في تعقيب ما قاله الشيخ في لذة الحواس وحل ما يشكل فيه قال في الفصل الثالث من
المقالة السادسة من علم النفس من طبيعيات الشفاء الحواس منها ما لا لذة لفعلها في محسوساتها ولا
الم ومنها ما [illegible] يتأذى او يألم بتوسط المحسوسات فاما التي لا لذة لها ولا الم فمثل البصر فانه لا يلتذ بالالوان
ولا يتألم بها بل النفس تتألم بذلك وتلتذ وكذا الحال في الاذن فان قلت تألمت الاذن من صوت
شديد والعين من لون مفرط كالضوء فليس تألمها من حيث يسمع او يبصر بل من حيث يلمس فانه يحدث فيه الم
لمسي وكذا يحدث بزوال ذلك لذة لمسية واما الشم والذوق فانهما يتألمان ويلتذان اذا تكيفا بكيفية
منافرة او ملائمة واما اللمس فانه قد يتألم بالكيفية الملموسة وقد يلتذ بها وقد يلتذ ويتألم بغير توسط كيفية
من المحسوس الاول بل بتفرق الاتصال والتيامه انتهى ما قاله الشيخ واعترض عليه بعض شارحي القانون
وهو المسمى بقوله هذا في غاية الاشكال اما اولا فانه كان يرى ويعتقد ان المدرك للمحسوسات الجزئية
هي الحواس الخمس فمذهبه في هذا الموضع اما ان يكون هو ذاك او لا يكون فان كان الاول فيكون
ناقضا كلامه في البصر والسمع وان كان الثاني فيكون قوله في السمع والبصر قولا فاسدا واما ثانيا فلان
كل واحد من الحواس له محسوس خاص يستحيل ان يدركه غيره وبديهة العقل حاكمة بهذا وحينئذ نقول كيف

يتصور ان يقال ان القوة اللامسة الحاصلة في الاذن والعين هي المدركة للصوت المفرط واللون
المؤذي واما ثانيا فلان ذلك يناقض حد اللذة والالم فانه حد اللذة على ما عرفت بانها ادراك
الملائم من حيث هو ملائم والملائم للقوة الباصرة ادراك المبصرات الحسنة والمسية واما رابعا فلان
ادراك هذه المحسوسات اما ان يكون لذة والما للحواس او لا يكون فان قال بالاول يكون ادراك البصر
للالوان الحسنة لذة وادراكه للالوان المؤذية الما وان قال بالثاني فلا يكون للمس لذة ولا الم ولا
للشم والذوق وان كان لذة والما للبعض دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو مح لان هذه
الحواس الخمس كلها وسائط للنفس في ادراك المحسوسات الجزئية ثم قال المسيحي والحق عندي في هذه المسئلة
ان نوع الملائم للقوة الباصرة الالوان الحسنة وللقوة السامعة الاصوات الطيبة وكذا القول في باقي
الحواس وان ادراكها لهذه الامور لذة بناء على ان الادراك حصول صورة المدرك للمدرك واذا كان كذلك
فيكون كل من الحواس الظاهرة لها اللذة اذ لا معنى للذة الا ادراك الملائم من حيث هو ملائم وكذا الالم
وقال الامام الرازي في كتاب المباحث بعد نقل كلام الشيخ هذا ما قاله الشيخ وهو الحق فان قيل لا شك
ان الملائم للبصر هو الابصار فكيف زعم الشيخ ان العين لا تلتذ بذلك مع انه حد اللذة بانها ادراك
الملائم فنقول اما نحن فلا نساعد على ان في العين قوة مدركة بل المبصر والسامع هو النفس وهذه الاعضاء
آلات لها في هذه الادراكات فاندفع عنا هذه الاشكال واما على مذهب الشيخ فالعذر ان الالوان
ليست ملائمة للقوة الباصرة فانه يجعل اتصاف القوة الباصرة بالالوان بل ادراك الالوان امر ملائم للقوة
الباصرة والشيخ لم يجعل حصول الملائم لذة بل جعل ادراكه لذة والباصرة اذا ابصرت حصل لها الملائم
الذي هو ادراك الالوان ولم يحصل له ادراك هذه الملائم فانها لم تدرك كونها مدركة بل النفس يدرك
الاشياء وتدرك انها ادركت تلك الاشياء فلا جرم يحصل لها اللذة ثم اعترض على نفسه فيما اختار من ان
المدرك هي النفس والحواس و في هذا التوجيه الذي ذكره لكلام الشيخ بما لم يقدر على دفعه مع انه ادعى اولا
حقية كلام الشيخ فقال ما هذه حاصله ان هذه المحسوسات اما ان يسلم كونها ملائمة لهذه الحواس او يقال
الملائم للحواس هو الاحساس لا المحسوس فان سلم كون المحسوس ملائما للحواس كان ادراكها ادراكا للملائم فيكون
بعد ذلك البصر لا يلتذ بالالوان تناقض قوله اللذة هي ادراك الملائم واما ان منع من ذلك وزعم ان
الملائم لها الاحساس لا المحسوس لا يخ اما ان يقول بان حصول الملائم هو اللذة او ادراكه هو اللذة فان

قال بالاول لزمه تسليم لذة البصر وان قال بالثانى لزمه ان لا يثبت اللذة فى حاسة اللمس لانه ليس للملامس لها الملموسات
بل الاحساس بها وليس لها ادراك لذلك الاحساس فهذا وجه الاشكال انتهى كلامه وقال العلامة الشيرازى فى
شرح الكليات القانون بعدما نقل كلام المسيحى وفيه نظر اما فيما ذكره اولا فبانا لا نسلم ان مذهب الشيخ ان
المدرك للمحسوسات هى الحواس بل لا مدرك ولا حاكم ولا ملتذ ولا متألم عند الشيخ وغيره من الراسخين فى
الحكمة غير النفس واطلاق هذه الالفاظ على الحواس بضرب من المجاز واسناد معانيها الى الحواس من اغلاط
المتاخرين كالامام الرازى ومن يقتفى اثره الا ان يختلف عن المدركات ما يدركها بذاتها كالكليات
ومنها ما يدركها بواسطة الالات وهى الجزئيات وذلك بان تتكيف الالات الحواس بمحسوساتها الخاصة بها فتدركها
للنفس وذلك لان الادراك حصول صورة المدرك فيما به يدرك ولانها مدركة للجزئيات بالاتها والكليات
بذاتها يكون حضور الكليات فى ذاتها وحضور الجزئيات المحسوسة فى الات الحواس لكن لما كان الاحساس
انفعال الحاسة بل انتهاء عن محسوسها الخاص وجب انفعال الة كل حاسة عن محسوسها الخاص بها وتكيفها
بذلك المحسوس الا ان انفعال بعض الات الحواس وتكيفها بمحسوسها يكون بحيث ان النفس يدركها حيث
ينفعل الالات عن محسوساتها كالذائقة والشامة واللامسة ومنها ما لا يكون كذلك كالباصرة والسامعة
ولهذا فان الانسان يدرك لذة الحلو فى الفم ولذة الرائحة الطيبة فى الشم ولذة النعومة فى الة اللمس ولا
يدرك لذة الضوء الحسنة فى الجليدية ولا فى ملتقى العصبتين ولا لذة الصوت فى العصبة المفروشة
وان كانت الة السمع والبصر تتكيفان بالكيفيات المسموعة والمبصرة لا لما قيل ان انفعال بعض الات الحواس
وتكيفها بمحسوسها زمانى وانفعال الالات البعض انى فالاول كاللامسة والذائقة والشامة واما الثانى
فكالسامعة والباصرة اللهم الا على طريق الندرة كما اذا نظرنا الى ضوء قوى او خضرة شديدة وحدقنا النظر
فيه ثم حولناه الى غيره فيبقى الضوء او الخضرة فى الجليدية وكذا فى الة السمع قد يبقى تكيفها زمانا يسيرا كما يبقى
الصوت بعد فى اذنه فمراد الشيخ ان الة الثلث الاول ينفعل عن محسوسها زمانا له قدر بحيث يدركها النفس
فيلتذ او يتألم والة الاخرين لا ينفعل عن محسوسها ولا تتكيف بها زمانا له قدر بحيث يدركه النفس فيلتذ
او يتألم هذا ما قالوه وهو كلام ضعيف لاشتراك الحواس فى كون ادراكها انيا واما ان بعضها انى
وبعضها زمانى فغير مسلم فمن ادعاه فلابد من دليل ثم ان الشيخ لم يذهب الى ان التى السمع والبصر لا تتكيفان
بمحسوسهما بل تتكيفان به كتكيف الثلث البواقى بمحسوساتها الا ان السمع والبصر لا يلتذان بالمسموعات و

والمبصرات من حيث يسمع ويبصر بخلاف البواقي فان الذائقة تلتذ من حيث تذوق والشامة من حيث تشم
واللامسة من حيث تلمس والسبب فيه ما ذكرنا من ان النفس تدرك لذة الثلث من حيث تتكيف الا انها
بمحسوساتها ولا تدرك لذة الاخرين حيث يتكيف اليهما بمحسوسهما وعلى هذا فالجواب الحق ان نقول لا نم
ان مذهبه ذلك وسنده ما ذكرناه واما فيما ذكرنا ثانيا فلان الشيخ لا يقول ان المدرك المصوت
العظيم واللون المفرط لامسة الاذن بل المدرك لهما هو السامعة والباصرة والمتألم الاذن لامستها بطن
تفرق اتصال تحدثه الصوت المفرط في لامسة الاذن واللون المؤذي في لامسة العين واما انه السمع
والبصر فلانا لم نسلمهما الا لان ادراكهما الى لاده ماذ على ما قيل لبطلان ذلك بل لانهما الا يتألمان
من حيث يسمع ويبصر واما فيما ذكرنا ثالثا فلانه يبنى على ان الملائم للقوة الناصرة ادراك المبصرات وعلى
ان الشيخ ذهب الى ان مدرك المبصرات لامسة العين وهما ممنوعان لان الملائم والموافق انما يكونان للنفس
لا لغيرها من القوى ولانه ذهب الى ان المتألم من اللون المؤذي هو لامسة لا باصرة العين والمدرك
باصرتها لا اللامسة وهو كالكلام حق واما فيما ذكره رابعا فلانا لا نسلم انه ان كان الم ولذة في البعض
دون البعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو ادراك النفس لذة الحواس حيث ينفعل الاتها عن
محسوساتها واما الحق الذي اختاره فبطل لان الملائم والموافق انما يكونان النفس لا للقوى وان
القوة لا تدرك شيئا لبتة ان ادراكها لهذه الامور هي اللذة هذا ما عندي في هذا المقام انتهى كلام
العلامة الشيرازي اقول وفيه ابحاث اما اولا فلانه ما ذكره من ان لا ملتذ ولا متألم الا النفس فليس على
اطلاقه بصحيح فان النفس ذات شئون متفاوتة فقد تتحد بالعقل وقد تتحد بالحواس واذا اتحدت بالعقل
الفعال تفعل فعله واذا اتحدت بالحواس تفعل فعلها ومعلوم ان فعل الحواس يناسب الحواس وفعل كل
حاسة يناسب تلك الحاسة وادراك المناسب لذة فيجب ان يكون لذة السمع والبصر ادراك المسموع و
المبصر كما ان لذة الثلث البواقي ادراك محسوساتها من غير فرق واما ثانيا فيكون حيث ينفعل الالة على
تقدير تسليمه فلان الفرق الذي ذكره من ان ادراك النفس للمحسوسين الاولين لا يكون حيث ينفعل الالة
وادراكها للمحسوسات الثلثة الباقية لا يكون حيث تنفعل الالة لا مدخل له في الفرق بين الموضعين
في اثبات اللذة لبعض الحواس وعدمها للبعض الاخر فان كلام الشيخ ناص في وجود اللذة الثلث و
عدمها للاثنين وكون محل الادراك غير موضع الانفعال في بعضها وعينه في بعض اخر لو فرض تسليمه

وصحته فاى مدخلية لهما فى كون احدهما منشأ لذة الحواس دون الثاني منشأ لذة النفس دون الحواس وثانيا
ثالثا فلأن ادراك الحواس الا بتكيفها بصورة محسوساتها وهو قد اعترف بان آلتى السمع والبصر قد تتكيفان
بمحسوسيهما ولا شبهة فى ان التكيف بصورة المدرك الملائم اذا كان ادراكا كان لذة لا محالة لان ادراك
للكمال وادراك كل كمال لشئ كان لذة لذلك الشئ فلزم من ذلك ان يكون ادراكهما المحسوسيهما الذى
هو تكيفهما بكيفيتى محسوسيهما لذة لهما فما السبب فيما حكم بان السمع والبصر لا يلتذان بالمسموع والمبصر
من حيث يسمع ويبصر بخلاف البواقى فان قال السبب ان النفس يدرك لذة هذه الثلث من حيث تكيف الالة ولا
يدرك لذة الاخرين حيث يتكيف الالة قلنا لا نسلم ذلك وعلى فرض تسليمه لا يوجب هذا الفرق فى
اللذة وعدمها فان حيثية لا مدخل لها فيما نحن بصدده اذ اللذة تابع للادراك فالادراك ان
كان للنفس كانت اللذة لها وان كان للحس كانت اللذة له واما رابعا فلانه منع لكون الملائم للقوة الباصرة
ادراك المبصرات غير وارد فان الملائم لكل قوة ادراك ما يناسبها ولا شبهة فى ان اللون والضوء كمال للمشف
والطبقة الجليدية مشف وادراكهما كمال ملائم لها فالصواب فى جواب المسيحى عما اورده ثالثا على الشيخ ان نقول
للعين قوة لمسية وقوة بصرية لا ريب وفى جرمها ما يكون من باب الملموسات وفيها ايضا ما يكون من باب الالوان
والاضواء وما يدرك بالعين كذى اللون المفرط او كذى الضوء الشديد ايلم فيه من جهتين جهة مبصرة وجهة
ملموسة فالابصار للباصرة واللمس للباصرة فلا تناقض لاختلاف الموضوعين والادراكين والمدركين واما
خامسا فالذى ذكره اخيرا فى ابطال الحق الذى اختاره المسيحى ليس بحق بل الحق حقه والباطل ابطال ذلك
الحق وكلام الشيخ ايضا حق لكن المسيحى لم يقدر على فهمه وحل الاشكال الوارد عليه وانى لعضيب العجب من هولاء
الفاضل الثلثة اعنى المسيحى والرازى والشيرازى وغيرهم من شرح القانون وساير العلماء بعدهم حيث لم يقدر
احد منهم على حل ما ذكره الشيخ وتحقيقه مع اعتنائهم بالتفتيش له والبحث عنه والحمد لله على ما من علينا من فضله
وحكمته فنقول لتحقيق هذا المقام ان الحيوان بما هو حيوان حاصل الهوية من جوهر جسمانى مكيف بكيفية مزاجية من
باب اوايل الملموسات ولكل حيوان بل لكل عضو منه حد اعتدالى من حدود تلك اللمسية وصلاحه وفساده منوطان
بانحفاظ هذه الكيفية المزاجية نوعا او شخصا وبعدمه وله فى هذه الكيفية كمال ونقص وله قوة مدركة
لهذه الكيفية تسمى باللامسة وهى سارية فى كل بدنه واجزائه الا ما شذ والاعضاء الحسية كالعين والاذن
واللسان والخيشوم ايضا داخلة فى ما يسرى فيه قوة اللمس كما هى داخلة فيما يسرى فيه تلك الكيفية اللمسية ولها

قلنا ان اللذة هي ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك الضد من حيث هو ضده وقد مر ان الملائم لكل
شيء ما يكون كمالا له او قوة له وكمال الشيء يجب ان يكون من نوعه وضده من نوع جنسه القريب فادراك الملموسات
الملائمة كمال للقوة اللمسية التي في سائر الاعضاء فيكون لذة لها بالذات وللنفس بواسطتها وادراك
ضدها يكون الما لها بالذات وللنفس بالواسطة فالملائم والمنافي للحيوان بما هو حيوان انما هما من جنس الملموسات
وادراكهما لذة والم للقوة الحيوانية اللمسية لا يخلو منها من يدركها حيوان ثم بعد هذه الكيفية اللمسية
وقوة ادراكها اللمسي في قوام بدن الحيوان الكيفية الذوقية التي بها وبقوة ادراكها يحفظ بدنه ويبقى الى
غاية نشوه وكان بدنه من جنس الملموسات وكان له منوط بكمالها كان من جنس المذوقات التي يبقيه بها فللقوة
الذوقية كمال ذوقي وادراكه لذة ذوقية ولها مناف من هذا الباب ولاجله الم وبعدها بين الكيفيتين
درجة كمالية من مدركات الشامة لم يحتج اليها اعضاؤه الكيفية كثير احتياج القوام الا انها مما يتغذى
بها لطايف اعضائه كالارواح البخارية فان الروح كمال الروح فيكون للقوة الشامة باللطيفة التي في
الخيشوم لذة في ادراك الروائح الطيبة والم في ادراك الشمائم المنتنة الكريهة وكل هذه الكيفيات الثلث
مما يتصف به البدن الحيواني واعضاؤه واما مدركات الباصرة والسامعة فالحيوان بما هو حيوان غير متحصل
القوام بها ولا شيء من اعضائه متقوم بالنور او الصوت لان كيفية الضوء من الهيئات البعيدة عن
اعماق الجسم بما هو جسم فضلا عن الحيوان لانه جسم كثيف ظلماني وانما يعرض الضوء واللون التابع له
لسطوحه واطرافه الخارجة عن حقيقة الجوهر وهويته وكذا الصوت الذي هو ابعد الاعراض عن حقيقة
جسم ذي الصوت فليس الجسم الحيواني ولا عضو من اعضائه ذو كيفية مبصرة او مسموعة حتى يكون حصول
شيء منهما كمالا له فيكون ادراكه ادراك الكمال المناسب لذلك العضو فيكون لذة وادراك ضده
ادراكا للمنافي نعم ادراك المبصرات النورية لذة وكمال للقوة الباصرة لا للعين وادراك الاصوات
الحسنة لذة وملائم للقوة النفسانية السمعية لا للاذن فالملائم والمنافي لهذين العضوين والملائم
لهاتين القوتين بخلاف الملائم والمنافي للقوى الثلث الشمية والذوقية واللمسية فانهما بعينهما ملائم
ومناف للاعضاء وبالجملة الحيوان بما هو حيوان من جنس الملموس والمطعوم والمشموم وليس الحيوان بما هو حيوان
من جنس الاصوات والالوان ولهذا اذا قطع عنه الملموس ساعة هلك والمطعوم يوما او يومين يموت
والمشموم زمانا قصيرا وطويلا يتضرر به ولا يهلك اذا بقي في غار مظلم قطع عنه الانوار والالوان و

الألوان والأصوات إذ لا يتفاوت حاله في الألم إلا الحس الانساني لكان نفسه التي هي من عالم الأنوار
وعالم النسب الشريفة العددية فيلتذ عن رؤية الأنوار واستماع النغمات الموزونة ويتألم عن الظلمات
والألوان الكدرة الموحشة وأما تضرر العين عن الضوء الشديد واللون المفرط فمن جهة لامسة العين
إذ لا يخ الهواء المتوسط المماس للعين من كيفية حر شديد أو برد شديد في الصورتين يتضرر بهما العين
وكذا تضرر الصماخ عن الصوت الشديد فلأجل مصادمة الهواء القارع للصماخ كما أوح إليه الشيخ لا لأن
اللامسة أدركت الضوء أو الصوت ولا لأن الباصرة أدركت الهواء الملون أو السامعة لمس القارع من الهواء فإن المحض
أن الملائم أو المنافي للحواس التي هي قوى جسمانية ولا لأنها ومحالها التي هي أجسام مركبة كيفية هو من مدركات
اللامسة والذائقة والشامة وأما مدركات الباصرة والسامعة فليست ملائمة ولا منافية لمواضع إدراكاتهما
ولا لهما من حيث هما حالتان للعين والأذن بل من حيث هما قوتان للنفس فلا جرم يجب المثلث الأول لذات
لا المدبل للنفس بواسطتها هذا ما عندي في هذا المقام والله ولي الإفضال **فصل** في الصحة والألم
وهما من الكيفيات النفسانية أما الصحة فعرفها الشيخ في أول القانون بأنها ملكة أو حالة تصدر عنها الأفعال
من الموضوع لها سليمة وليست لة أو للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على أنهما جنس الصحة هو الكيفية النفسانية
سواء كانت راسخة أو غير راسخة ولا تختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال الشيخ في الشفا أنها ملكة في
الجسم الحيواني يصدر عنه أفعاله الطبيعية وغيرها سليمة غير ما وقد تخرج ما هو صحة بالاتفاق فليس
هناك شيء لا في ذاتي ولا في لازمة في عرضي على ما قال صاحب المباحث أنه لا يلزم من الشك في اندراج
الصحة تحت الحال أو الملكة شك في شيء من مفهومات الصحة بل في عوارضها لأن الفارق بين الحال والملكة
إنما هي بعارض الرسوخ وعدمه على أنك قد عرفت ما فيه وهذا التعريف شامل لصحة الإنسان وغيره من
الحيوانات وما ذكره صاحب المباحث بأنه ينافي صحة النبات أيضا وهو ما إذا كانت أفعاله من
الجذب والهضم والدفع سليمة غير سديد لأن الحال والملكة إنما يكونان من الكيفيات النفسانية أي
المختصة بذوات الأنفس الحيوانية على ما صرحوا به وعلى هذا يلزم في تعريف الشفاء تكرار اللهم إلا أن يراد
بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية أو يراد بالأنفس أعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما
خلاف الاصطلاح وأما ما ذكر في موضع آخر من القانون أن الصحة هيئة بها يكون بدن الإنسان
في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الأفعال كلها صحيحة سليمة فمبني على أن الصحة المبحوث عنها في الطب

هي صحة الانسان والمراد بصحة الافعال سواء منها خلوصها عن الآفة بكونها على المجرى الطبيعي على ما يناسب
المعنى اللغوي فلا يكون تعريف صحة البدن والعضو بها تعريف الشي بنفسه ولهذا ذكر بعضهم ان
الصحة في الافعال امر محسوس وفي البدن غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز واعترض
بان قوله يصدر عنها الافعال مشعر بان المبدا تلك الملكة او الحال وقوله من الموضوع مشعر بان
الموضوع اعني البدن او العضو هو المبدا واجيب بوجهين احدهما ان الصحة مبدا فاعلي والموضوع قابلي و
المعنى كيفية يصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه صحيحة سليمة وثانيهما ان الموضوع فاعل
والصحة واسطة بمنزلة الة العلة الفاعلة والمعنى ما يصدر لاجلها وبواسطتها الافعال من الموضوع ولكن
جعل البدن فاعلا والقوة النفسانية الة عرض ضعيف فان البدن بما هو بدن قابل والقابل لا يكون
فاعلا والتحقيق ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها افعالها الا بشركة من موضوعاتها لان افعالها كذواتها
متقومة بالموضوع والمادة فالمسخن مثلا هو النار والنارية علة لكون النار مسخنة لغيرها فالمراد ان الصحة
علة لصيرورة البدن مصدرا للفعل السليم وهذا المعنى مفهوم واضح في عبارة القانون في التعريف
الثاني واوضح في عبارة الشفاء لان اللام في التعليل اوضح من الباء وهي من عن فاندفاع الاعتراض
عنها في غاية الوضوح واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة يصدر عنها
الافعال من الموضوع لها سليمة وذكر في موضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة فهو عدم
لستاعني من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه
على ما اشار اليه بعض الفضلاء هو ان الصحة عنده هيئة هي مبدا سلامة الافعال وعند المرض تزول
تلك الهيئة وتحدث هيئة هي مبداء للآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى
وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فبينهما تقابل التضاد
وكانه يريد ان لفظ المرض مشترك بين الامرين او حقيقة في احدهما مجاز في الاخر والا فلا اشكال او قيل
المراد ان بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق وهو العرف الخاص على ما مر وتقابل التضاد بحسب الشهرة
وهو العرف العامي لان المشهور ان الضدين امران يتعاقبان على موضوع واحد ولا يمكن ان يجتمعا كالزوجية
والفردية لا بحسب التحقيق ليلزم كونهما في غاية التخالف تحت جنس قريب وقد عرفت في مبحث التقابل تخالف
الاصطلاحين وان الشيخ قد صرح بذلك حيث قال ان احد الضدين في التضاد المشهوري قد يكون

عدمًا للآخر كالسكون للحركة والمرض للصحة لكن قوله هيئة مضادة ربما يشعر بان المرض ايضًا وجودي كالصحة ولا خفاء في ان بينهما غاية الخلاف فجاز ان يجعلا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس واحد من الكيفية النفسانية واعترض صاحب المباحث بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال والملكة اما سوء المزاج فانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث قال الحار كذا او كذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها فهو من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال ليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكم والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من مقولة ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتها لكونه ضدا لها هذا حاصل تقرير الامام وذكر في المواقف من ان سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال اما من المحسوسات او الوضع او عدمه فانه اختصاص محل كما قيل والعذر بانه لم يعتد بها في المحمولات لظهور بطلانها ظاهر البطلان لان قولنا سوء التركيب اما مقدار يخل بالافعال او عدد او وضع او انسداد مجرى كلها ليس بانا للمحمولات بل للاعراض كما لا يخفى واما الجواب عن الاعتراض المذكور ففي غاية السهولة وهو ان تقسيمهم المرض بكذا وكذا فيه مسامحة والمراد منه منشاء المرض اما سوء المزاج او سوء التركيب او تفرق الاتصال فالمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند احد هذه الامور وتنقسم باعتبارها وهذا معنى ما قيل انها متنوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل فيقال مزاج صحيح مع ان المزاج من الكيفيات المحسوسة

فصل في الواسطة بين الصحة والمرض قد وقع الاختلاف بينهم في ثبوت الواسطة بين الصحة والمرض ليس الخلاف في ثبوت حالة لا يصدق عليها الصحة ولا المرض كالعلم والقدرة والحيوة الى غير ذلك مما لا يحصى بل في ثبوت حالة وصفة لا يصدق معها على البدن انه صحيح او مريض بل يصدق انه ليس بصحيح ولا مريض فاثبتها جالينوس كما للناقهين والمشايخ والاطفال ومن بعض اعضائه آفة ونفاه البعض ورد عليه الشيخ ان الذي راى ان بين الصحة والمرض وسطا هو حال لا صحة ولا مرض فانما ظن ذلك لانه نسي الشرائط التي ينبغي ان يراعي في حال ماله وسط وما ليس له وسط تلك الشرائط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد بعينه وان

يكون الجزء واحدا بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها فاذا فرض ذلك وجاز ان يخرج الموضوع عن الامرين
كان هناك واسطة فان فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد او اعضاء معينة في زمان واحد وجاز
ان يكون معتدل المزاج سوي التركيب بحيث يصدر عنه جميع الافعال التي تتم بذلك العضو والاعضاء سليمة
وان لا يكون كذلك فهناك واسطة وان كان لا بد ان يكون معتدل المزاج سوي التركيب اما الاثر احدهما
دون الاخر او لا اثر ليس في لا واحد بينهما واسطة انتهى كلامه وهو قد اعتبر في المرض ان لا يكون جميع افعال
العضو سليمة اما لكونه عبارة عن عدم الصحة التي مبدأ سلامة جميع الافعال او عن هيئة لها يكون شيء
من الافعال مأوفا ولا خفاء في انتفاء الواسطة ح واما اذا اعتبر في المرض ان يكون جميع الافعال غير سليمة
بان يجعل عبارة عن هيئة يكون جميع افعال العضو اعني الطبيعية والحيوانية والنفسانية مأوفة فلا خفاء في
ثبوت الواسطة بان يكون بعض افعال العضو سليما دون البعض وان اعتبر فيه جميع الاعضاء فثبوت الواسطة
اظهر وعلى هذا يكون الاختلاف مبنيا على الاختلاف في تفسير المرض ولاجل ذلك قال صاحب المباحثات يشبه
ان يكون النزاع لفظيا فمن نفى الواسطة اراد بالصحة كون العضو الواحد او الاعضاء الكثيرة في وقت واحد او
اوقات كثيرة بحيث يصدر عنها الافعال سليمة وبالمرض ان لا يكون كذلك ومن اثبتها اراد بالصحة كون كل
الاعضاء بحيث يصدر عنها الافعال سليمة وبالمرض كون كل الاعضاء بحيث يكون افعالها مأوفة وفي كلام
الشيخ ما يشعر بابتنائه على الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر في اول القانون انه لا يثبت الحالة الثالثة الا ان
يحدوا الصحة كما يشتهون ويشترطوا شروطا ما بهم اليها حاجة وذلك مثل اشتراط سلامة جميع الافعال ليخرج
صحة من يصدر بعض الافعال سليما دون البعض ومن كل عضو ليخرج صحة من بعض اعضائه صحيح دون البعض
وفي كل وقت ليخرج صحة من يصح شتاء ويمرض صيفا ومن غير استعداد قريب لزوالها ليخرج صحة المشايخ والاطفال
والناقهين **فصل** في الفرح والغم وغيرهما قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لانفعالات تحدث فيها
لما يرتسم في بعض قواها من الامور النافعة والضارة فمنها الفرح والغم فالفرح هو كيفية نفسانية يتبعها
حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول الى الملذ والغم هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى داخل
البدن خوفا من موذي واقع عليه ومنها الشهوة وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى الظاهر جذبا
للملائم وطلبا للتلذذ ومنها الغضب وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعا للمنافي وطلبا
للانتقام ومنها الفزع وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل خوفا من الموذي واقعا كان او متخيلا والحزن

وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا ومنها الهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج
بحدوث امر يتصور منه خير يتوقع او شر ينتظر وهو مركب من رجاء وخوف فانهما غلب على الفكر تحركت النفس
الى جهته فالخير المتوقع الى جهة الظاهر والشر المنتظر الى جهة الداخل فلذلك يقال انه هم فكري ومنها الخجل
وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح الى الباطن
ثم يخطر بالبال انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وهذه كلها اشارة الى ما لكل واحد منها من الخواص واللوازم
والا فمعانيها واضحة عند العقل وكثيرا ما يشاع فيفسر نفس الانفعالات كما يقال الفرح انبساط القلب والغم
انقباضه والغضب غليان دم القلب والغم انحصار القلب وانقباض الدم الذي فيه والسرور انبساط القلب
والدم وذلك باطل لان كلا منها كيفية نفسانية اذا عرضت يلزمه هذه الانفعالات في الجوهر المنفعل
عن النفس وهي لطيفة بخارية ومنها الحقد وهو كيفية نفسانية لا يوجد الا عند غضب ثابت وان لا يكون
الانتقام في غاية السهولة ولا في غاية العسر اما ان الغضب يجب ان يكون ثابتا فلانه لو كان سريع الزوال لم
يبق صورة الموذي في الخيال فلا تجذب النفس الى طلب الانتقام واما انه يجب ان لا يكون الانتقام في
غاية السهولة فلوجهين احدهما ان الانتقام اذا كان سهلا اشتغلت النفس بحركة الانتقام واشتغال النفس
بالقوة المحركة يمنعها من الاشتغال بانحفاظ صورة اخرى وثانيهما ان الشوق الى الانتقام اذا اشتد ولم
يكن منه خوف يبلغ ما كان وسهولة حصوله ان صار عند الخيال كالحاصل والحاصل لا يطلب حصوله فلا
يبقى الشوق الى تحصيله ولذلك فان الانتقام من الضعفاء لما كان سهلا سقط التشوق اليه والدليل على
ان حال الخيال في الرغبة والرهبة يبنى على المحاكيات لا على الحقائق كما ينفر النفس عن العسل اذا شبه بمرة
مقيئة وعن سائر المطاعم والمشارب اذا كانت صورها شبيهة بصور اجسام مستقذرة وكل الشيء الذي يسهل
حصوله ينزل عند الخيال منزلة الحاصل فلا يبقى شوق الى تحصيله واما انه يجب ان لا يكون الانتقام في
غاية العسر لئلا يكون في محل الطمع فلان الموذي اذا كان عظيما مثل الملوك فان الياس عن الانتقام منه والخوف
يمنع ثبات صورة الشوق الى الانتقام في النفس فثبت بهذا ان الحقد انما يوجد عند وجود غضب ثابت
متوسط بين الشدة والفتور فصل في اسباب الفرح والغم اعلم ان الله سبحانه خلق بقدرته جرما
لطيفا روحانيا قبل هذه الاجسام الكثيفة الظلمانية وهو على طبقات متفاوتة في اللطافة كطبقات
السماوات وهو المسمى بالروح النفساني والحيواني والطبيعي بحسب درجاته الثلث في اللطافة وجعله للطافته

ويتوسط بين العقول والاجسام المادية مطية للقوى النفسانية تسري بها في الاعضاء الجسدانية وجعل
التعلق الاول من القوى النفسانية مختصا بهذا الروح وفايضا ثانيا بتوسطه في الاعضاء البدنية ونسبة
هذا الروح من لطيف الاخلاط وبخاريتها كما ان مادة خلقة الجسد من كثيف الاخلاط وارضيتها ونسبة
الروح الى صفوة الاخلاط كنسبة الجسد الى كدرها وكما ان الاخلاط انما يتجوهر منها الاعضاء لامتزاج
فيها يؤدي الى صورة واحدة مزاجية يستعد بها لقبول الاحوال التي لم يستعد من العناصر كذا الصفوة من
الاخلاط انما يتجوهر منها لقبول القوى النفسانية لم يستعد من البسايط ثم انك ستعلم ان مبداء الالهي عام
الفيض دايم الجود لا يتخصص فيضه وجوده من قبله بواحد دون واحد ولا بوقت دون وقت وساير الاوقات
انما يقع التخصيص بواحد او وقت دون واحد ووقت آخر من جهة تخصيص المواد والاسباب من قبلها لا من
قبله فلا جرم لابد لنا ان نعرف الاسباب المعدة لوجود هذه الكيفيات النفسانية لان لا يعترينا شك في
عدم تغير واجب الوجود وصفاته الاولية اعاذنا الله عن ذلك فاتفق الاطباء والحكماء على ان الفرح
والغم والخوف والغضب كيفيات تابعة للانفعالات الخاصة بالروح الذي ينبعث من التجويف الايسر من
القلب ويسري صاعدا لطيفة الى الدماغ وهابطا كثيفة الى الكبد وساير الاعضاء ثم ان كل من هذه الانفعالات
تشتد وتضعف لا بسبب الفاعل فانما يتبع في اشتداده وضعفه اشتداد استعداد جوهر المنفعل وضعفه
والفرق بين القوة والاستعداد كما وقعت الاشارة اليه في مباحث القوة والفعل وفي غيرها ان القوة تكون
بعيدة والاستعداد قريبا وان القوة على الضدين سواء والاستعداد على الضدين لا يكون سواء فان كل
انسان يقوى على ان يفرح ويحزن الا ان منهم من هو مستعد للفرح فقط ومنهم من هو مستعد للغم فقط و
الاستعداد استكمال القوة بالقياس الى احد المتقابلين فلنذكر السبب لحصول الاستعداد للفرح فنقول
ان الذي يعد النفس للفرح امور ثلثة كما ذكره الشيخ في رسالته في الادوية القلبية الاول كون الروح
على افضل احواله في الكم والكيف اما في الكم والكيف فهو ان يكون كثير المقدار وذلك لامرين احدهما
ان زيادة الجوهر في الكم يوجب زيادة القوة في الشيء الاصولية كما تبين في الطبيعية والثاني انه اذا
كان كثيرا فيبقى منه قسط واف منه في المبدأ ويبقى قسط واف للانبساط الذي يكون عند الفرح لان
القليل تبخل به الطبيعة وتضبطه عند المبدأ ولا تمكنه من الانبساط واما في الكيف فان يكون معتدلا
في اللطافة والغلظ وان يكون شديد النورانية وافرة جدا فيكون مشابها لجوهر السماء شديدة